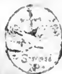
PHILOSOPHIA
MORALIS
PARS SECUNDA.



PHILOSOPHIA MORALIS,

AB ARISTOTELE TRADITA

Decem Libris Ethicorum ad Nicomachum:

A Joanne Argyropilo Byzantino latinè reddita;

Nunc perpetuo Commentario literali & Scholaſtico, pleniſſimè illuſtrata.

PARS SECUNDA.

AUCTORE

JOSEPHO SAENZ DE AGUIRRE,

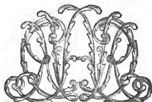
Benedictinæ Congregationis Hiſpaniarum Magiſtro Generali, Regii ac Supremi Fidei Senatûs Conſultore, in Salmanticenſi Academia Doctore Theologo, ac poſt plures alias Cathedras Philoſophiæ, ac Theologiæ, Primario Sacrorum Bibliorum Interprete;

NUNC

S. R. E. PRESBYTERO CARDINALE, Tituli S. Mariæ ſuper Minervam, Protectore Regni Siciliæ.

OPUS ETHICUM

Philoſophis utriuſque Juris Candidatis, Theologis, & eruditis quibuslibet, ac veræ honeſtatis amatoribus, jucundum & perutile futurum.





ROMÆ M.DC.XCVIII.

Ex Typographia Antonii de Rubeis propè S. Sylveſtrum de Capite in Via Vitis.

SUPERIORUM PERMISSU.

INDEX SUMMARIUS
LIBRORUM, ET CAPITUM
Hujus Secundæ Partis.

LIBER SEXTUS
ETHICORUM.

LIBER SEPTIMUS
ETHICORUM.

LIBER OCTAVUS
ETHICORUM.

Etiam

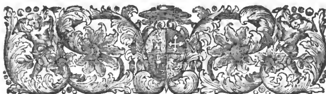
LIBER NONUS.

ETHICORUM.

LIBER DECIMUS.

ETHICORUM.

LIBER



LIBER SEXTUS
ETHICORUM ARISTOTELIS
AD NICOMACHUM.

SUMMA LIBRI.

PRÆMISIT Arist. lib. 1. hujus Operis cap. ult. in animo duplicem vim rationis participem: quarum altera propriè, atque in seipsa, rationem obtinet: altera verò minùs propriè, & quatenus rationi obtemperat. Prior illa dicitur mens, cui insidet ratio: posterior dicitur appetitus, qui licèt ratione careat, natus est obedire rationi, ejusque ductum sequi. Eâ verò partitione præmissâ, divisit pariter Virtutes: ut quædam resideant in mente, seu eâ parte animi, quæ rationem insitam habet: quædam autem in appetitu. Illas appellavit intellectuales: has morales. Porrò de moralibus disseruit lib. 3. 4. & 5. Nunc de intellectualibus disputare aggreditur: nimirum, Intellectu, Scientiâ, Sapientiâ, Arte, ac Prudentiâ: similiterque de actibus propriis ipsarum, & partibus integrantibus. De quibus omnibus tractaturus olim Serenissimus CAROLUS Vianæ Princeps, Regnorumque Aragoniæ & Navarræ (si vita perdurasset) hæres futurus, sic ajebat in Epistola quadam ad omnes viros doctos Hispaniæ, quam apud me habeo in vetustissimo volumine Operum ipsius: *Por distinguir las otras virtudes e costumbres buenas, procederemo a la virtud de Prudencia, e otras virtudes, que a la parte intellectual pertenescen: como son la solercia, la agudeza, la astucia, el arte, la sciencia, la sabiduria, la perquisicion, la opinion, el consejo, e sententia. Las quales virtudes rigen e guian todos los actos humanos, e informan, e dan noticia de la verdad.* Hæc ille clarissimus Princeps, mitiore parente, majori felicitate, & diuturniore vita dignus, ac suæ spes altera Gentis.

CAPUT PRIMUM.

De recta ratione, duplici Virtute, & partibus animæ.

ARIST. Ἐπεὶ δ' τυγχάνομεν πρότερον, &c.



QUM autem anteà dictum sit, medium expetendum esse, non id, quod nimium est, atque parum, & medium perinde sese habeat, atque recta ratio dictat: hoc ipsum deinceps dividamus oportet. In omnibus enim dictis habitibus, quemadmodum & in cæteris, est quoddam signum, ad

quod is inspiciens, qui rationem habet, intendit, atque remittit. Estque quidam terminus mediocritatum, quas inter exuperationem, defectumque dicimus esse, ita sese habentes, ut recta ratio statuit. Atque sermo talis est quidem verus, non tamen dilucidus. Nam & in quavis opera, atque cura, circa quam versatur scientia, verum est dicere, neque nimium, neque parum esse elaborandum, vel quiescendum, sed mediocriter, & ut ratio recta præscribit. At qui hoc tantùm habet, nihil plus scierit: ut si quispiam dixerit, ea esse corpori afferenda, quæ medicina, & ut is, qui hanc habet scientiam, jubet. Quapropter & circa habitus animi non modò verè hoc dictum esse oportet, sed etiam determinatum, quænam sit ipsa ratio recta, & quæ ejus sit definitio. Virtutes itaque animæ superioribus in locis divisimus, & alias moris, alias mentis diximus esse. Atque de moris quidem virtutibus jam transegimus. De reliquis verò dicamus oportet, priùs hisce de anima declaratis. Duas igitur esse animæ partes anteà diximus: eam, quæ rationis est particeps, & eam, quæ ejusdem est expers. Nunc autem identidem pars ea, quæ rationem habet, est dividenda. Atque sit suppositum, duas esse partes, quæ sunt participes rationis: unam, qua contemplamur ea, quorum principia, ut aliter sese habeant, minimè fieri potest: alteram, qua perspicimus ea, quæ aliter sese habere possunt. Eæ nanque animæ partes diversæ sunt genere, quæ aptæ ad res eas cognoscendas, quæ genere differunt. Siquidem ipsis inest rerum cognitio similitudine quadam, atque accommodatione. Atque harum altera, vis sciendi; altera, vis subducendi rationem vocetur. Consultare, nanque, rationemque subducere, eadem possunt. Nemo autem de iis rebus consultat, quæ aliter sese habere non possunt. Quare vis subducendi rationem, una pars ejus partis est animæ, quæ rationis est particeps. Sumendum est igitur quisnam utriusque sit optimus habitus. Hic enim utriusque est virtus: virtus autem est ad proprium opus.

SUMMA ET EXPLANATIO CAPITIS PRIMI.

Oportere plurimùm scire, quid sit recta ratio, & quibus præsidiis paretur. Animam intelligentem constare duplici facultate: altera ad considerandum veritates necessarias & immobiles; altera ad deliberandum circa contingentia. An distinctio earum facultatum sit vera ac realis.

SUPPOSITA ex dictis postremo capite libri primi partitione animæ in duplicem vim, seu facultatem, alteram cognoscentem alteram appetentem, & explicatis jam virtutibus, quæ ad hanc posteriorem partem spectant; progreditur Aristoteles ad exponendum virtutes illas, seu habitus, qui in priori nobiliorique parte resident. Dividitur autem caput in duas partes. Priore illarum monet, ex iis, quæ antea dicta sunt, posse intelligi quid sit recta ratio; adhuc tamen opus esse quædam alia superaddere. Posteriore autem decernit, duplicem esse intelligentem animæ vim; quarum altera intenta est considerandis rebus necessariis, altera contingentibus, & mutationi obnoxiis.

2. Circa priorem partem revocat in memoriam, quod sæpe ex professo tradidit eodem secundo libro, virtutem moralem esse sitam in medio inter exuperantiam, & defectum: ipsum verò medium esse id, quod recta ratio, seu arbitrium prudentis viri præscribit. Superest autem explicare quid sit ipsa recta ratio, & quibus præsidiis instruenda, ut recta evadat, & idonea præscribendæ mediocritati virtutum. Nimirum in omnibus virtutibus moralibus, & quibuslibet aliis habitibus, est aliquis scopus, ad quem respiciens vir ratione præditus, opus suum intendit & auget, aut ex opposito minuit & remittit, ut obtineat debitam mediocritatem, inter parum & nimium. Nec sufficit generatim tradidisse, ejusmodi medium à recta ratione præscribi, nisi accuratiùs pervestigetur ipsa recta ratio, seu modus inveniendi medium. Quod exponit exemplo artium Gymnasticæ & Medicinæ. Non enim sat est nôsse generatim in Gymnastica, exercitationem debere esse mediocrem inter nimiam & exiguam, ut opportuna sit: neque in Medicina scire, esse utendum præsidiis ordinatis ab arte medendi. Licèt enim utrumque verum sit, non satis confert ad idoneam exercitationem, & bonam valetudinem corporis. Enitendum itaque est, ut sciatur distinctè ipsa exercitationis mensura, & remedia illa in singulari, quibus ægrotus redeat in pristinam sanitatem. Quare etiam in virtutum moralium negotio, acuratissimè indagandum est, quid sit recta ratio, & quibus adjumentis paretur, ut debitam mediocritatem præscribat inter exuperantiam & defectum.

3. Hoc autem præstabitur institutâ disputatione de habitibus intellectualibus, ac præcipuè de Prudentia, qua potissimùm mens instruitur, ut in omnibus virtutibus medium attingat, & progressum faciat. Unde & licebit doctrinam hoc loco traditam sic præstringere, seu ad severam argumen-

gumentandi formulam coaptare. Quemadmodum se habet ars ad opera exercendi corpus in gymnasio, & curandi infirmum, ita etiam recta ratio ad opera virtutum moralium. Atqui exercitatio corporis in gymnasio, & curatio infirmi non fiunt rectè, si solùm generatim sciatur, eas faciendas esse ad præscriptum artis; sed opus est ut in singulari ac distinctè sciatur quomodo & quando corpus sit exercendum, quæ etiam medicamenta & qualiter applicanda. Ergo pariter ut opera virtutum moralium rectè fiant, non satis est scire, ea debere fieri juxta rectam rationem, nisi præterea, & in singulari sciatur, quid sit, & qualiter parari debeat recta ratio.

4. Circa secundam partem, resumit etiam ex doctrina superioribus tradita divisionem partium animæ, quarum una ratione prædita est, altera rationis est expers in seipsa: ac pariter modò dividit vim animæ intelligentem in partes duas, quarum una res necessarias & immobiles, altera contingentes, & fluxas considerat. Neque in eo probando nunc insistit: sed demonstratum supponit ex libris *de Anima*, ubi propriam sedem habet. Ad priorem partem spectant ea, quæ Physiologia & Metaphysica considerat; ut essentiæ, & proprietates rerum cum iis necessariò illigatæ: item & quæ Astronomia certis & exploratis canonibus insistens speculatur, ut ortus & occasus stellarum: earundem accessus & recessus: revolutio temporum, & annorum: dierum ac noctium vicissitudo: Lunæ ac Solis defectiones, aliaque ejusmodi. Posteriori parti accensentur ea, quæ nullam sui stabilem caussam habent, sed varietatē subeunt pro temporum, locorum, & circumstantiarum diversitate: ut pax, aut seditio Reipublicæ: militum victoria, aut clades: felicitas aut infelicitas regni: aliaque ejusmodi, quæ in alterutram partem evenire solent, aut possunt. Cùm igitur talis & tanta sit differentia earum rerum, quæ sub intelligentiam animæ cadunt, nihil mirum, quòd in ea opus sit distinguere geminam vim, seu facultates duas, quarum altera intenta sit considerationi rerum immobilium & necessariarum, altera mobilium & contingentium.

5. Eam verò distinctionem virium, seu facultatum, in eadem animæ essentia, exponit instar distinctionis illius, quæ est inter dulcedinem & candorem ejusdem lactis. Addit Eustratius exempla ex Geometria & Grammatica: quoniã in Geometria sunt duæ veluti partes, quarum altera considerat figuras planas, altera solidas: similiter & Grammaticæ distinctæ functiones sunt, rectè legere, & scribere, corrigere, & interpretare. Verùm adhuc proximius exemplum adest ipsi animæ ex doctrina ejusdem Arist. in libris *de Anima*, & lib. 1. *Magn. Moral.* ubi tradit, non eandem facultatem deservire animæ ad percipienda quælibet sensibilia. Alia, nimirum, est vis, seu potentia, qua percipit colores, alia qua sonos, odores, sapores, &c. Ratio verò est: Quia ad cognoscendum ea, quæ omnino inter se differũt secundùm rationem genericam, oportet non omnino eandem à natura esse institutam facultatem, sed diversam, saltem aliquomodo. Vis enim, seu facultas animæ, intelligendo, fit quodãmodo omnia illa, quæ intelligit. Unde illud effatum Empedoclis apud Arist. Terra terram aspicimus, aquam aqua, cœlo cœlum, ignem igne. Nimirum, intellectus & sensus per imagines, seu idola objectorum, fit unum

& idem quodammodo cum ipsis objectis: ideoque quoties objecta omnino differunt, oportet esse in potentia aliam atque aliam vim: ut secundùm unã fiat unum cum uno objecto, & secundùm aliam cum alio prorsus diverso. Cùm igitur objecta necessaria omnino differant à contingentibus, opus est ut in anima sit duplex quodammodo vis, seu facultas, quarum altera insistat considerationi rerum necessariarum, altera contingentium.

6. Statuta autem distinctione facultatum animæ, seu duplici genere virium, primum illorum appellat Philosophus ἐπιστημονικὸν, id est, *ad scientiam natum*: sive, ut Argyropilus vertit, *vim sciendi*: alterum verò λογιστικὸν, id est, *aptum ad ratiocinandum*, seu, ut idem Argyropilus interpretatur, *vim subducendi rationem*. Ratio prioris appellationis est; quoniam prima illa facultas est theorerica, seu contemplatrix rerum immobilium, de quibus propriè est scientia: ideoque dicitur vis sciendi. Ratio appellationis posterioris est, quoniam secunda facultas versatur circa mutabilia & contingentia, de quibus ratiocinatio esse potest, id est, consultatio, ut ad præsens attinet. Ideoque statim addit Philosophus: τὸ γὰρ βουλεύεσθαι καὶ λογίζεσθαι ταὐτόν. *Consultare namque & ratiocinari, idem est.* Quare secunda illa animæ facultas meritò dicitur, vis ratiocinandi, seu subducendi rationem. Scilicet, consultatio non est de rebus immutabilibus, sive quæ aliter se habere non possunt: ut hoc loco monet Aristotel. & suprà tradidit lib. 3. cap. 3. agens de consultatione, dum dixit: *De æternis autem nemo consultat: ut de mundo, vel de diametri, laterisque incommensurabilitate.* Solùm igitur consultatio est de iis, quæ aliter se habere possunt, & in nostra sunt potestate. Quippe circa ea ratiocinamur, & deliberamus, an agenda sint, & quomodo. Circa ea verò, quæ æterna aut immobilia sunt, non est consultatio, aut deliberatio, sed scientia, eaque theorica, seu contemplatrix.

7. Denique post divisam ac denominatam utramque animæ facultatem, proponit inquirendum, quisnam utriusque optimus habitus sit. Decernit verò statim, optimum utriusque habitum esse virtutē. Quod ferè sic probat. Cujuslibet facultatis optimus & perfectus status, sive habitus est, ille, à quo opus proficiscitur optimum. Atqui virtus est id, à quo opus proficiscitur optimum: ut suprà *lib.* 2. traditum est. Ergo utriusque facultatis optimus & perfectus status, sive habitus, est virtus. Itaque quælibet earum facultatum tunc obtinet perfectum statum, cùm prædita est habitu sibi proprio: contemplatrix habitu virtutis theoricæ: deliberatrix habitu virtutis ratiocinantis, seu consultatricis circa agenda & mutabilia. Quo ipso se accinigit ad dissrendum de utraque ea virtute, sive habitu.

8. Verum distinctio jam tradita facultatum animæ non usque adeò aperta est, ut non patiatur difficultatem aliquam, primùm à Div. Thoma insinuatam, deinde auctam à Buridano, Giraldo Odonis, aliisque: Quoniam videtur Aristotel. constituere in anima duplicem potentiam rationalem diversam, alteram ad speculandum veritates necessarias, alteram ad deliberandum, seu ratiocinandum circa actiones ac res contingentes. Hoc autem apparet falsum ex multiplici capite. Primò: Quia eadem atque indivisa potentia rationalis perceptiva extenditur ad omne verum tanquam ad objectum adæquatum: ut omnes Philoso-

phi docent cum ipſo Ariſtotele. Ergo & extenditur ad omne id, quod continetur ſub ratione communi veri. At tam res contingentes operabiles, quàm neceſſariæ, continentur ſub communi ratione veri. Ergo non diverſa, ſed eadem potentia perceptiva intellectûs, extenditur ad veritates contingẽtes operabiles, ſimul & neceſſarias. Secundò. Omne id quod intellectus agens poteſt agere, recipi poteſt in eadem atque indiviſa facultate intellectus paſſibilis. Atqui intellectus agens poteſt agere idola, ſeu ſpecies repræſentantes, tum objecta neceſſaria, tum & contingentia. Ergo & omnia ea idola, ſeu ſpecies repræſentantes tum objecta neceſſaria, tum & contingentia, recipi poſſunt in eadem atque indiviſa facultate intellectus paſſibilis. Quare nulla neceſſitas eſt diſtinguendi in illo duplicem potentiam, ut altera conſideret res neceſſarias, altera contingentes. Tertiò. Non enim magis differunt veritates neceſſariæ & contingentes ſub ratione communi veri, quàm differant forma lapidis & forma hominis ſub ratione communi formæ ſubſtantialis. At hujuſmodi differentiâ minimè obſtante, eadem potentia paſſiva materiæ extenditur ad recipiendum formam lapidis & formam hominis. Ergo & eadem potentia perceptiva intellectûs extendi poteſt ad conſiderandum veritates neceſſarias & contingentes.

9. Huic difficultati occurrunt aliqui aſſerentes, contingentia poſſe dupliciter accipi. Primò universè, & ſecundùm ſuam rationem formalem; ſecundò in ſingulari: ac priori quidem ratione eſſe neceſſaria, conſiderarique ab unica potentia perceptiva intellectûs, quæ contemplatur quaslibet res æternas, atque immobiles: poſteriori autem ratione percipi vi cujuſdam ſenſus interni, nimirum, cogitativæ, quæ apta eſt diſcurrere circa ſingularia. Hac igitur ratione ajunt, Ariſtotelem conſtituere in anima duplicem potentiam diſtinctam, quarum altera ſit intellectiva omnium, etiam contingentium, in communi acceptorum; alia ſenſitiva & cogitativa ſingularium, ac purè contingentium.

10. Verùm ſolutio hæc licèt ex parte contineat veram doctrinam, quatenus docet de contingentibus & mutabilibus universè conſideratis poſſe dari ſcientiam (quod nos ſatis explicuimus *in Phyſica* diſput. 1.) eſt omnino extra rem, & contra mentem Ariſtotelis, qui in hoc capite diſertè ait ſe velle agere de facultatibus τῆς διανοίας, *intelligentiæ*; nimirum, de facultatibus propriis animæ rationalis, ſecundùm quòd intelligens eſt. Nulla autem potentia ſenſitiva, ac proinde nec cogitativa, eſt facultas animæ rationalis, ſecundùm quòd intelligens eſt, ſed tantùm prout eſt principium ſentiendi. Ergo nulla facultas ſenſitiva, ac proinde nec cogitativa, eſt facultas aliqua earum, de quibus Ariſtoteles hoc loco diſſerit.

11. Alio modo reſpondet Gualterus Burleus, & cum eo recenter Tarquin. Gallutius, Ariſtotelem non diſtinguere in anima rationali duas potentias ad conſiderandum veritates neceſſarias & contingentes: ſed tantùm diverſos animæ intelligentis habitus: quorum aliqui, ut ſapientia & ſcientia, conſiderent res neceſſarias: alii verò, ut ars & prudentia, conſiderent res contingentes, & variationi obnoxias. Itaque in anima intelligente non eſſe duplicem potentiam perceptivam, ſed tantum diverſos habitus, qui hoc loci ſignificantur nomine τῶν ἀρετῶν, id eſt, *virtutum*, ſeu facultatum.

12. Sed hæc etiam expoſitio violenta apparet: Quoniam Ariſtoteles diſertè loquitur de parte animæ intelligente, ſeu rationali per eſſentiam; prout antegreditur omnem informationem habituum ſupervenientium: aſſeritque tunc utramque τὴν ἀρετὴν, *facultatem* animæ eſſe in ſtatu optimo, cùm informatur habitu virtutis ſibi reſpondentis. Ergo diſtinctio facultatum animæ intelligentis, tradita ab Ariſtotele hoc loci, non eſt ſecundùm habitus, ſed pro priori ad omnem habitum ſuperaditum. *Ulterius*. Si diſtinctio facultatum animæ intelligentis eſſet accipienda hoc loco ſecundùm habitus intellectuales, cùm hi generatim ſint quinque, facultates autem intelligentis non eſſent duæ tantùm, ſed quinque. Cùm igitur Ariſtotel. duas tantùm animæ intelligentis facultates diſtinguat, non accipit earum diſtinctionem ſecundùm habitus intellectuales.

13. Denique alii volunt, Ariſtotelem dumtaxat locutum de iis, quæ à natura fiunt: ut ſi neceſſaria ſint, ſpectent ad alteram partem animæ, quæ eſt contemplatrix: ſi autem contingentia, pertineant ad alteram, quæ eſt ratiocinatrix. Sed ii tamen toto cœlo errant: Quia facultas ratiocinatrix, de qua Philoſophus, eſt eadem, ac deliberatrix, ſeu conſultatrix, ut ipſe expreſsè monet. Atqui facultas deliberans, ſeu conſultans, non eſt circa ea, quæ fiunt à natura, ſive neceſſariò, ſive contingenter: ſed tantùm circa ea, quæ fiunt à nobis ex electione, & ſita ſunt in noſtra libera poteſtate: ut demonſtratum eſt allegato loco lib. 3. cap. 3. Ergo facultas ratiocinatrix, de qua loquitur hoc loco Philoſophus, non eſt circa ea, quæ fiunt à natura neceſſariò, aut contingenter, ſed de iis tantùm, quæ fiunt à nobis ex electione, ſuntque in noſtra libera poteſtate. *Præterea*. Nec doctrina eorum Auctorum, quamvis vera eſſet, faceret ſatis difficultati propoſitæ adverſus diſtinctionẽ utriuſque facultatis in anima intelligente, ut vel leviter conſiderãti apparebit.

14. Quare placet ſolutio Acciajoli hoc ipſo loco aſſerentis, partem animi rationalem dividi ab Ariſtotele in duas facultates, non quidem re, ſed ratione tantùm diverſas. Verùm quoniam prædictus Auctor nullam hujus interpretationis rationem reddat, oportet illã diligentiùs perquirere. Videbitur autem ſufficienter aſſignari, obſervando Philoſophum hoc loci diſtinguere in anima potentiam intelligentẽ, ſive intellectum, penes ſpeculativum, & practicum. Nam intellectus ſpeculativus is proprie eſt, qui conſiderat veritates immobiles & neceſſarias: practicus verò, qui deliberat, ſeu conſultat circa res agendas, quæ contingentes & variabiles ſunt, atque in ipſa agentis libera poteſtate. Intellectus autem ſpeculativus & practicus non ſunt duæ potentiæ, ſed una & eadem: ut ex profeſſo docet D. Thomas 1. p. q. 79. ubi art. 9. ſtatuit, rationem ſuperiorem & inferiorem non eſſe diverſas potentias: ſimiliter & art. 11. intellectum practicum non eſſe potentiam diſtinctam ab intellectu ſpeculativo. Quod probat ibidem, tum ex Ariſt. 3. *de Anima* text. 49. aſſerente, intellectum ſpeculativum ſola extenſione fieri practicum: tum & ratione: quia id quod accidentaliter ſe habet ad rationem objecti inſpecti à potentia, nullatenus diverſificat potentiam: exemplumque affert in objecto viſûs, nimirum, colorato, cui accidit, quòd ſit homo aut equus: ideoque omne coloratum pertinet ad eandem potentiam viſûs. Accidit autem objecto

appre-

apprehenso per intellectum, ut ordinetur, vel non ordinetur ad opus. Ergo quòd objectum apprehensum ab intellectu ordinetur, aut non ordinetur ad opus, non sufficit ad diversificandum duas potentias in intellectu. Quare eadem potentia, idem intellectus, est simul speculativus, & practicus: speculativus prout solùm ordinatur ad cognitionem veritatum, seu contemplationem rerum immobilium: practicus verò prout ordinat cognitionem ad opus.

15. Ex quo infertur, diversitatem potentiarum animæ intelligentis hoc loco traditam ab Aristotele, non esse realem, sed rationis, seu denominationis tantùm diversæ ex varietate objecti inadæquati ejusdem potentiæ intelligentis: quæ primò ac per se est contemplatrix veritatum immobilium æternarumque & subinde ac consequenter considerat actiones contingentes variabilesque ac de iis deliberat. Quo sensu intelligenda sunt quæ suprà diximus n.5. ad probandum distinctionem duplicis facultatis in anima intelligente. Non enim evincunt distinctionem realem, sed rationis duntaxat. Neque obstat exemplum ibidem adductum in potentiis sensitivis, quæ realiter diversæ sunt propter diversitatem objectorum. Id enim solùm est accipiendum, ut probetur etiam in intellectu aliqualis virtutum, seu facultatum distinctio, prout consideratvel res necessarias, vel contingentes: non autem ut distinctio realis pariter in intellectu arguatur. Nam ut ibidem D. Th. art. 11. nuper allegato, solutione ad tertium, & art.7. ac qu. 67. art.3. ejusdem primæ partis docet, multæ differentiæ sufficiunt ad diversificandum realiter potentias sensitivas, quæ tamen nullo modo sufficiunt ad realem diversitatem potentiarum spiritualium; quoniam cum hæ careant omni materia, nullatenus coarctantur, seu restringuntur ad aliquod determinatum genus entium: sed vagantur per omne verum ac bonum: intellectus per omne verum, & voluntas per omne bonum. In potentiis autem sensitivis, cùm materiales sint, est opposita ratio: ideoque juxta majorem, aut minorem materialitatem restringuntur magis, aut minùs. Ex quibus omnibus facilè occurres difficultati propositæ num.8. & singulis ejus instantiis, quoniam ex iis apertè confirmatur noster dicendi modus.

16. Dices adversus interpretationem nostram. Juxta sensum Aristotelis ac D. Th. distinctio intellectûs in agentem & passibilem est realis ut ex utroque communi Magistro docuimus to. 2. *Phil Nov-antiquæ*, disp. 83. sect. 5. Aristoteles enim lib. 3. *de Anima* cap. 5. inquit: *Necesse est & in anima differentias has inesse. Est enim & quidam intellectus, qui omnia fiat; & quidam talis, ut omnia agat.* Quare D. Tho. ibidem lect. 10. tanquam ex ipsius mente, statuit distinctionem realem utriusque facultatis in intellectu: idemque repetit 1. part. allegata qu. 79. art. 7. ubi negata distinctione reali memoriæ ab intellectu passibili, adhuc docet, intellectum passibilem esse diversam potentiam ab intellectu agente. Cùm igitur Arist. in præsenti doceat, aliam virtutem, seu facultatem esse, qua intellectus considerat necessarias veritates, aliam qua deliberat circa res seu actiones contingentes; dicendum est ex ipsius mente, distinctionem, utriusque facultatis esse realem.

17. Cæterùm haud difficulter occurrere possumus huic objectioni, concesso antecedente, negando consequentiam, propter apertum utriusque discrimen. Quòd enim intellectus agens distinguatur reipsa à passibili, ideo est, quoniam principium agendi in quolibet genere debet distingui realiter à principio passivo ejusdem generis. Intellectus autem agens est principium agendi species, seu formas intelligibiles objectorum: & intellectus passibilis est principium passivum, seu receptivum earundem specierum. Oportet igitur ut intellectus agens sit facultas, seu vis realiter distincta ab intellectu passibili. Hæc autem ratio nullum habet locum in intellectu speculativo & practico, sive quod perinde est, in facultate animæ contemplatrice rerum immobilium, & deliberatrice circa actiones contingentes; quoniam utraque consideratione est principium activum. Quare sufficit distinctio rationis, seu denominationis diversæ, ex diversitate objectorum inadæquatorum ejusdem potentiæ intelligentis. Et sanè quemadmodum D. Th. allegata qu. 79. art.7. fine corporis docet, memoriam & intellectum passibilem non esse potentias realiter distinctas, sed ratione, aut denominatione solùm, quoniam ad eandem potentiam realem spectat recipere species sive formas objectorum, & conservare illas; ita etiam mirum non est, eandem potentiam intelligentem considerare res necessarias, & deliberare circa contingentes; quoniam ejusdem potentiæ cognoscentis est contemplari veritatem, subindeque extendi ad dirigendum operationes, quando & quomodo fieri oportet.

Vide D. Thomam 1. part. q. 79. art. 9. 10. & 11. atque ipsius Interpretes.

CAPUT SECUNDUM.

De principiis agendi.



RIA autem sunt in anima, quæ habentur agendi, veritatisque principia: sensus, intellectus, appetitus. Atque sensus, nullius est principium actus: quod quidem ex eo patet, quia belluæ sensûs quidem habent, actionis autem sunt expertes.

Est autem id in appetitu persecutio, atque fuga, quod est affirmatio, negatioque in mente. Quare cùm moris quidem virtus, habitus sit electivus, electio verò appetitus deliberativus, ob hæc ipsa & rationem veram & appetitum rectum esse oportet, si electio sit studiosa, atque eadem, illam quidem dicere, hunc autem persequi. Hæc igitur mens, atque veritas activa est. Mentis autem ejus (quæ contemplandi, non agendi,

neque

neque faciendi principium est) bonum, ac malum, verum est, atque falsum. Hoc enim mentis est omnis, opus: sed activæ mentis est consentanea appetitui recto. Electio igitur actus principium est, unde motus, sed non id, gratiâ cujus. Appetitus autem, eaque ratio, quæ alicujus est gratiâ, electionis principium est. Idcircò neque sine intellectu menteque, neque sine habitu moris est ipsa electio. Sine nanque mente, atque more, non est actio bona, nec item contraria. Mens autem ipsa nihil movet, sed ea, quæ alicujus est gratiâ, & activa. Hæc enim & effectrici menti præest. Nam omnis, qui facit, gratiâ hujus facit, & non est simpliciter finis, sed ad aliquid: & alicujus id, quod efficitur, sed non id, quod agitur. Ipsa nanque bona actio, finis est, & hujus est appetitus. Quapropter electio, vel intellectus est appetitivus, vel appetitus intellectivus: & tale principium est homo. Nulla autem res facta, est eligibilis. Nemo enim eligit Ilium expugnasse: neque enim de eo quispiam consultat, quod factum est, sed de futuro, ac contingente: factum autem non contingit non factum esse. Quapropter rectè: Agatho dixit:

Hoc etiam ipse Deus, soloque carere videtur,
Infectum ut faciat, quod factum est, atque peractum.

Opus igitur utriusque partis intellectivæ, veritas est. Quare quibus habitibus maximè pars utraque verum dicit, ii sunt ambarum virtutes.

SUMMA ET EXPLANATIO CAPITIS SECUNDI.

Mentem & appetitum dumtaxat esse principia humanorum actuum. Intelligentia speculativa & practica, qualiter comparentur, & suas functiones obeant. Divisio posterioris in activam, & operariam. Electio quomodo pendeat à mente, & appetitu, & quarunmam rerum sit. An semel facta possint à Deo infecta reddi.

POSTQUAM anima intelligens divisa fuit in duplicem facultatem receptivam virtutum intellectualium, quarum altera sit theorica, seu contemplatrix; altera practica, seu actuosa; nunc disserit de principiis humanarum actionum. Dividitur autem caput in quatuor partes. In prima enumerantur principia humanarum actionum, & exponitur quomodo eædem actiones inter se conveniant. In secunda explicatur quomodo se habeant intelligentia speculativa, & practica circa ea, quæ considerant. In tertia edisseritur, qualiter se gerat utraque intellectûs facultas in agendo. In quarta demum utrique facultati adscribitur propria virtus, & proprium opus.

2. Circa primam partem statuit, triplex videri principium agendi, ac percipiendæ veritatis: nimirum, sensum, appetitum, & intellectum. Neque obest quòd præcedenti capite tantùm meminerit duarum facultatum. Ibi enim solùm differebat de viribus animæ intelligentis, ut intelligentis, quæ sunt tantum duæ, altera theorica, & altera actuosa: nunc verò agit de principiis omnium actionum humanarum, ut postea deveniat ad exponendum in specie habitus intellectuales: principia autem omnium actionum humanarum videntur esse tria enumerata. Neque enim præterea addenda fuit potentia vegetatrix, quam Ppilosophi nutritivam dicunt: nam hæc etiam communis est plantis, & nullo modo principium actus humani, cùm non ducatur cognitione aliqua, nec intellectuali, nec sensitivâ. Agit itaque hoc loco de tribus principiis humanarum operationum. Nomine intellectûs accipitur, non modò speculativus, sed etiam practicus. Nomine appetitûs intelligitur, non solùm voluntas, quæ est potentia propria rationalis animi; sed etiam appetitus sensitivus ipsi conjunctus in homine, & alioqui communis irrationalibus brutis; nam quemadmodum voluntas sequitur ductum intellectûs, ita etiam appetitus sensitivus ducitur cognitione sensuum Nomine demum sensus accipit potentiam sentientem, seu cognoscentem dependenter ab organo corporeo.

3. Neque tamen propterea quis existimet, ex mente Aristotelis tria prædicta esse principia humanarum actionum. Non enim ait esse, sed videri; quasi velitando solùm, & rationem dubitandi proponendo in iis omnibus, de quibus aliqua suspicio esse poterat. Quare mox subdit, sensum non esse principium alicujus actionis, nimirum, humanæ. Licèt enim sensus in homine sit principiũ cognoscendi, & inveniendi veritatem, quoniam nihil est in intellectu, quin priùs fuerit in sensu; tamẽ nullo modo est principium actionis humanæ, quam Græci praxim, Latini factum dicunt. Non enim actio sumitur hoc loci ratione illa ampla generalique, qua apud Physicos & Metaphysicos significat egressum termini ab agente, aut exercitium caussæ activæ cujuslibet; cùm hac ratione etiam brutis, imò & inanimatis rebus conveniat agere: sed nominatim accipitur pro illa actione, quæ decernitur ex libero voluntatis arbitrio, ipsique subjacet. Cùm igitur operatio sensus naturâ suâ non subjaceat libero voluntatis arbitrio, & in brutis etiam animantibus inveniatur; consequens est, ut non veniat intelligẽda nomine praxeos, sive actionis, de qua hoc loci sermo est: ideoque sensus meritò expungatur à numero principiorũ agendi. Quæ doctrina hoc syllogismo

gimo perstringi potest. Id quod dumtaxat est principium operationis ejus, quæ communis est brutis, computari non debet inter principia actionum humanarum. Atqui sensus dumtaxat est principium operationis ejus, quæ communis est brutis. Ergo sensus computari non debet inter principia actionum humanarum. Nimirum, bruta potiùs aguntur naturæ instinctu, quàm agunt, cum nullum dominium agendi habeant, qualiter agentia libera.

4. Deinde, excluso sensu à numero principiorum agendi, recenset mentem & appetitum. Ea etenim quæ reipsa concurrunt ordine quodam ad actiones humanas, ut alterum imperet, alterum obtemperet, verè sunt principia illarum. Atqui mens & appetitus reipsa concurrunt ordine quodam ad actiones humanas, ut mens imperet, & appetitus obtemperet. Igitur mens & appetitus verè sunt principia actionum humanarum. Major propositio videtur manifesta: quia cujuslibet actionis principium est id, quod verè concurrit ad eam efficiendam. Minor autem suadetur ab Arist. ferè sic: Nam in omnibus actionibus humanis appetitus sequitur ductum mentis, sive intellectûs, affirmantis aut negantis. Si enim intellectus affirmet aliquid esse bonum, appetitus prosequitur, seu amat illud. Si autem neget intellectus, id esse bonum; voluntas illud fugit, aut odio habet. Ergo mens & appetitus repsa concurrunt ad omnes actiones humanas ordine quodam, ut mens imperet, & appetitus obtemperet.

5. Unde infert, nullam esse posse virtutem moralem perfectam, nisi intellectus sit verus, & appetitus rectus. Rationemque insinuat: quoniam virtus est habitus quidam προαιρετικὸς, *aptus ad eligendum*, sive, ut communiter in Scholis dicitur, *electivus*: quemadmodum suprà, lib. 2. statutum est. Electio autem nihil aliud est, quàm appetitus decernens id, quod antegressa intellectûs deliberatio, seu consilium probavit. Quare appetitus, sive electio, nequit habere rectitudinem, nisi præcesserit recta ratio deliberans, sive intellectus verus. Virtus itaque moralis in eo sita est, ut appetitus eligat rectè id, quòd vero judicio, deliberationeque prævia, ab intellectu consulitur faciendum. Et in hoc consistit sympathia seu concordia utriusque potentiæ, ut quod altera præscribit, amplectatur altera. Hoc autem statuto, jam per se apparet, ipseque Arist. monet, hanc esse facultatem rationis in agendo positam, de qua generatim disseruit capite præcedente. Nimirum non est intelligentia theorica, quæ contemplationi rerum immobilium & æternarum intenta est, sed practica, cujus est deliberare de rebus humanis, & agendis contingenter.

6. Circa secundam partem exponitur quomodo intelligentia theorica & practica se habeant in propria uniuscujusque materia. Priorem hoc loco appellat διάνοιαν, id est cogitationem, seu vim cogitandi, quam & aliis locis νοῦν, *mentem*. Dianoja enim, seu diania, quamvis plerumque accipiatur, & propriùs pro facultate animi, quæ intenta est considerationi rerum singularium & contingentium; adhuc tamen nonnumquam accipitur pro intelligentia contemplante res æternas & necessarias: ideoque Aristoteles in præsente appellat illam dianojam theoreticam: posteriorem verò practicam; tamquam διανοίας nomen utrique commune sit, qua ratione etiam νοῦς, sive mens, quandoque accipitur pro intellectu speculativo, quandoque etiam pro practico, sive actuoso.

7. Itaque exponit qualiter utraque intelligentia se habeat, & discernit unam ab altera juxta differentiam materiæ in qua versantur. Intelligentia enim theorica sita est in contemplando verum ac falsum, sive, ut inquit Arist. τὸ δ' εὖ καὶ κακῶς, *bonum & malum*: quoniam, nimirum potentiæ intelligenti ac speculatrici comparatur instar boni proprii veritas, & instar mali falsitas. Nil enim aliud quærit, nisi ut attingat puram puramque veritatem absque ullo ordine ad appetitum, vel actionem humanam: quippe cui solùm curæ est, verum à falso internoscere. Intelligentia autem practica, quamvis etiam attingat verum, ejus perceptionem dirigit ad actionem: nec veritatem nudam considerat, sed conjunctam cum appetitione; scilicet, ut paullò antè præmisit, tunc appetitio est recta, cum exequitur id, quod intellectus verè, sive secundùm rectam rationem judicat esse faciendum.

8. Ubi Acciajolus meritò observat, quemadmodum intellectus dividitur in speculativum, activum, & factivum, triplici consideratione; ita etiam triplex verum & falsum, seu bonum & malum ipsi competere. In intellectu enim speculativo potest esse habitus verus scientiæ, qui ipsi bonus est: similiter & habitus falsus erroris speculativi, qui est ipsi malus. Similiter & intellectui activo inest verus habitus prudentiæ, & quidem bonus: aut ex opposito habitus falsus imprudentiæ, qui est malus. Denique in intellectu factivo potest esse vera ars, veluti bonum illius: autè contra habitus errandi circa artefacta, qui est quoddam illius malum. Est autem discrimen inter verum intellectûs speculativi, activi, & factivi: quòd primum illud consideratur propter se, & absque ullo commercio, aut ordine ad actionem: verum autem intellectûs activi attenditur propter actionem, sicut & factivi ob externam operationem.

9. Circa tertiam partem exponit qualiter duplex illa animæ intelligentis facultas, speculativa, nimirum, & practica, suas functiones obeant, seu actiones exerceant. Ac primò quidem docet, electionem esse principium actionis & operis procedentis ab intelligentia practica, principium inquam, non per modum finis, sive caussæ finalis, sed efficientis, ipsius verò electionis principium caussamque esse appetitum & rationem, habentem sibi propositum aliquem finem, qui non sit contemplatio, sed actio. Nimirum, ut hoc loco exponit D. Thomas, & communiter Scholastici, electio nihil aliud est, quàm appetitio mediorum, seu præsidiorum, quæ conferunt in adeptionem finis. Quare ratio proponens finem, & appetitus in eundem contendens, sunt principium electionis. Unde infertur, eandem rationem practicam, & appetitum, esse caussam efficientem humanorum, actuum. Quod probatur: Quia electio est principium efficiens humanorum actuum: cùm ii tantùm sint, qui ex electione fiunt. Atqui ratio practica, & appetitus, sunt caussa & principium efficiens electionis. Ergo & sunt caussa ac principium efficiens humanorum actuum. Infertur deinde, nullam esse electionem, scilicet perfectam, & omnibus numeris absolutam, nisi præcedente intelligentiâ, & habitu informante appetitum.

Aut

Aut enim effectus electionis est proba hominis actio, aut improba. Atqui nulla actio hominis perfectè proba, aut improba esse potest sine intelligentia præeunte, & habitu morali appetitum informante. Ergo & nulla electio perfecta esse potest sine intelligentia præeunte, & habitu moris informante appetitum.

10. Subdit autem statim difficilia quædam verba: *Mens autem ipsa nihil movet: sed ea quæ est alicujus gratiâ, & activa*. Difficilia, inquam, & quæ variè ab Interpretibus explicantur. Placet verò cum Gallutio sequi Eustatium nobilem, & antiquum Interpretem, licèt nullius pretii apud Obertum Giphanium, nescio qua de caussa. Itaque est sensus Philosophi iterum constituere discrimen inter intelligentiam practicam & speculativam, quòd hæc nihil moveat, cùm non sit principium appetitionis, vel alicujus actionis humanæ, sed solius contemplationis, in qua una quiescit: prior autem illa moveat appetitum ad operationem, cùm non consideret veritatem propter se ipsam, sed propter operationem, veluti propter finem. Nimirum cum activa sit, habet pro fine humanam actionem.

11. Hinc ansam desumit, ut eandem intelligentiam practicam, sive actricem, bipartitò dividat in activam, & factivam, seu operatricem, quarum hoc est discrimen, quòd prior finem suum habeat in sola actione positum: at verò posterior in opere aliquo exteriùs permansuro. Unde infertur, priorem illarum præstabiliorem, seu nobiliorem esse; utpote cujus finis est actio elicita ab ipso agente, ipsumque perficiens: cùm tamen posterior finem habeat extra ipsum agens in aliquo externo opere, seu artefacto. Scilicet unaquæque facultas eò præstantior est, quò proximiorem sibi habet finem: ideoque & vis intellectûs speculativa superat activam, quoniam in cognitione veri intima sibi, & absque ullo diverticulo ad diversam potentiam omnino quiescit: cùm tamen activa vis intellectûs, seu practica, quærat actionem appetitûs tamquam finem. Quare quemadmodum eam ob caussam sapientia & scientia sunt habitus excellentiores, quàm prudentia; ita hæc prestantior est arte: quoniam sapientiæ & scientiæ finis est, contemplatio pura, prudentiæ actio, & artis opus externum. Non enim ars, subindeque nec intelligentia operatrix, seu factiva, contenta est cognitione veri, neque etiam actione, nisi & præterea aliquid exterius operetur.

12. Itaque tres prædictæ facultates intelligentis potentiæ plurimùm inter se dissident. Speculativa enim solùm quærit contemplationem veri, absque ordine ullo ad actionem, vel ad opus. Activa considerat quidem verum, sed propter actionem moralem, in qua mens activa terminum, sive finem sibi præfixum habet. Neque obest, quòd ipsa actio moralis referatur ad felicitatem hominis; quia cùm hæc sit perfectio immanens in ipso homine, quamvis actio moralis in eam ordinetur, non propterea existimatur referri ad aliquid omnino extra se positum. Activæ itaque facultatis scopus & finis, est actio moralis perfecta. Tendit enim eo, ut ira, cupiditas, timor, invidentia, tristitia, voluptas, aliæque ejusmodi perturbationes, in mediocritate se contineant, inter exuperantiam & defectum: eoque fine obtento quiescit, quoniam exinde habetur felicitas humana & civilis, quæ in actione perfecta secundùm virtutem moralem sita est. Denique facultas intelligentiæ operaria, seu factiva, quemadmodum medio habitu artis molitur aliquod opus externum & artificiosum, ita & in eo suum finem ac scopum habet, neque ultrà progreditur.

13. Addit deinde: *Quapropter electio, vel intellectus est appetitivus; vel appetitus intellectivus: & tale principium est homo*. Quibus verbis infert ex doctrina præjacta, electionem esse, aut intellectum appetitivum, aut appetitum intellectivum. Ubi nomine intellectûs & appetitûs, non potentia intelligens & appetens, sed intellectio & appetitio, quæ sunt operationes utriusque, accipiendæ sunt: cùm manifestum sit, electionem non esse potentiam, sed operationem. Itaque sensus est, electionem esse, aut intellectionem appetentem, aut appetitionem intelligentem. Rationemque subindicat verbis sequentibus: *& tale principium est homo*. quoniam, nimirum homo constans intellectu & voluntate est principium quod intra seipsum, sive immanenter agit intellectionem, appetitionemque, & proinde electionem. Unde & formula hæc ferè subduci potest. Omnis actus immanens hominis prout constantis simul mente & voluntate, aut est intellectio appetens, aut appetitio intelligens. Atqui electio est actus immanens hominis, prout constantis mente & voluntate. Ergo electio aut est intellectio appetens, aut appetitio intelligens. Major propositio est perspicua: quoniam homo, quatenus constans simul mente & voluntate, intelligit & appetit. Minor autem suadetur. Quoniam aut electio est operatio intellectûs adjunctam habens appetitionem, aut est appetitio associata deliberatione, operatio voluntatis seu antegressa, seu associatâ deliberatione intellectûs. Quodcumque autem eorum sit, planè constat, debere esse actum immanentem hominis, quatenus mente ac voluntate præditi. Itaque homo secundùm mentem & appetitum est principium efficiens electionis.

14. Si autem aliquis quærat, an aliquod aliud principium electionis sit in homine, præter intellectum & voluntatem; Respondet iis ipsis verbis paullò antè explicatis: & *tale principium est homo*. Nimirum, mens & voluntas sunt electionis principium *quo*: homo autem utraque facultate præditus, est principium *quod* eligit, sive agit. Hæc nimirum differentia est inter potentiam & suppositum, ut operatio procedat à potentiâ, tanquam ratione agendi; à supposito autem, tanquam ab agente simpliciter. Cùm enim aliis locis doceat idem Philosophus, actiones esse suppositorum, & naturam esse principium motûs ejus, in quo est; consequenter, imò & urgentiori ratione, hoc loco asserit electionem non ita à mente & appetitu procedere, ut homo non sit verum electionis principium *quod*. quippe cui omnis earum facultatum operatio adscribitur, veluti primo principio, è cujus essentia omnes potentiæ operatrices naturaliter fluunt, veluti præsidiariæ facultates ad operandum.

15. Addit præterea, electionem non esse de iis, quæ jam præterita & facta supponuntur, sed de iis tantùm quæ futura & facienda à nobis sunt. Formula probationis sit: Nulla consultatio fit de præteritis, & jam factis, sed tantùm de futuris; & non de quibuslibet futuris, sed de iis, quæ à nobis

ipsis fieri possunt contingenter: ut lib. 3. cap. 3. statutum est. Atqui electio est effectus consultationis, ejusque ductum sequitur; ut ibidem quoque, & cap. 2. præcedenti dictum fuit. Ergo electio non est de præteritis, & jam factis, sed tantùm de futuris; & quidem iis, quæ à nobis ipsis fieri contingenter possunt. Exemplumque statim adhibet dum inquit: *Nemo enim eligit Ilium expugnasse:* siquidem excidium Trojæ longè antea præcessit: & nemo consultat de re jam facta, sed de futura, & à se facienda. Idque adhuc probare pergit ab absurdo. Si enim quis consultare, seu deliberare posset de re jam facta, & præterita, sequeretur, infectum seu non factum reddi posse id, quod semel jam factum & præteritum est. Hoc autem communi omnium sensu absurdum & ἀδύνατον censetur. Quare laudat in eum finem versus Agathonis, sui olim sodalis, & condiscipuli in aula Platonis: qui, vel ipsi Deo, cujus potestas & dominium nullo termino coërcetur, dixit impossibile esse, ut quæ semel facta sunt, infecta reddat. Versus Græci Agathonis in ipso textu sunt:

Μόνυ γὰρ αὐτῦ ϗ θεὸς στερίσκεται,
Ἀγένητα ποιεῖν ἅσσ' ἂν ᾖ πεπραγμένα.

Quos Argyropilus, non servato eodem metri genere, latinè, & satis eleganter reddidit duplici hexametro, ut habes in littera. Nos, servata lege senarii jambici, ita vertimus.

Res namque sola hæc subjacet nunquam Deo,
Quæ facta sunt, infecta posse reddere.

Cui sententiæ consonat illa alia Plinii apud Petrum Victorium hoc loco ajentis de Deo, nullum habere in præterita jus, præterquam oblivionis. Similiter & sententia Pindari in hymno 2. *Olimpiorum*, ubi accinit, tempori omnium parenti, sive Saturno, id quoque negatum, ut possit facere non præterita ea, quæ semel præterita sunt.

16. Huic doctrinæ opponet aliquis esse contrariam Patribus, quorum aliqui docent, Deum posse facere, ut quæ facta jam sunt, non fuerint facta. Id potissimùm tradere videtur S. P. N. Petrus Damianus, Cardinalis doctissimus Opusc. 36. cap. 13. ubi ita loquitur: *Quantùm ad æternitatem suam, quicquid potuit Deus, hoc etiam & potest, quia præsens ejus in præteritum nunquam ei vertitur: ejus hodie non in cras, vel in aliquod temporis vicissitudine permutatur: sed sicut ipse semper est, quod est; ita quicquid illi adest, semper adest. Quapropter sicut ritè possumus dicere, potuit Deus ut Roma, antequam facta fuisset, facta non fuerit; ita nihilominus possumus & congruè dicere; potest Deus, ut Roma, etiam postquam facta est, facta non fuerit. Potuit secundùm nos: potest secundùm se. Illud enim posse, quod habebat Deus, antequam Roma fieret, immutabile semper apud æternitatem Dei, & intransibile perseverat. Et ut de quacunque re possimus dicere, quia potuit eam Deus: valeamus etiam nihilominus dicere, quia potest eam Deus; quia posse ejus, quod sibi utique coæternum est, fixum semper atque immobile est. Potuisse enim Dei apud nos est tantummodo: apud ipsum autem, non potuisse, sed immotum, constans, atque immutabile posse, semper est. Quodcumque enim potuit Deus, indubitanter & potest: apud quem, nimirum, sicut non est esse & fuisse, sed sempiternum esse: ita consequenter non est potuisse & posse, sed immobile semper & perpetuum posse.* Hæc Damianus: juxta cujus doctrinam, rationemque urgentissimam, ex immutabilitate divinæ potentiæ & æternitatis desumptam, videtur Deum posse facere, ut quæ jam facta sunt, facta non sint, Ergo immeritò Aristoteles laudat probatque versus Agathonis oppositum accinentis.

17. Resp. Agathonis effatum non adversari doctrinæ Patrum, ne Damiani quidem, præjacto testimonio traditæ: nec communi Theologorum sensui, cui nihil magis conforme est, quàm existimare, Deum facere non posse, ut quod præteritum jam est, non fuerit præteritum; aut quod jam factum est, infectum sit. Intelligendus enim est Damianus de potestate Dei per se ac simpliciter considerata, quæ æterna omnino est, nulloque respectu ad differẽtias temporum intelligitur posse æqualiter omnia. Cum hoc tamen cohæret, quòd habito respectu ad differentias temporum, non possit facere nunc, seu de præsenti, ut quod tempore præterito factum jam est, & supponitur, factum omnino non sit. Nimirum, hic sensus est, qui *compositus* dicitur, & juxta quem indecens Deo non est, ut aliquid facere non possit: idque non modò circa præterita, sed circa præsentes etiam res, tum necessarias, tum & contingentes. Quod idem ipse Damianus disertè tradit capite quinto ejusdem Opusculi in hæc verba: *Quicquid nunc est, quandiu est, non esse impossibile est.* Et insuper: *Quod ergo dicitur de præteritis, hoc consequitur nihilominus de rebus præsentibus, & futuris: nimirum, ut sicut omne quod fuit, fuisse necesse est; ita & omne quod est, quandiu est, necesse sit esse, & omne quod futurum est, necesse sit futurum esse. Atque ideo quantùm ad ordinem disserendi, quicquid fuit, impossibile sit non fuisse; & quicquid est, impossibile sit non esse; & quicquid futurum est, impossibile sit futurum non esse.* Hactenus ille. Cùm igitur indecens non sit Deo ut facere non possit illud quod est impossibile (quod passim Patribus & Theologis in ore est) consequens fit, ut ex Damiani sententia, Deus absque indecentia ulla nequeat facere, ut id quod jam præteritum est, non sit præteritum: siquidem expressè docet, id esse impossibile.

18. Quin potiùs si ita non esset, considerata potestate Dei cum respectu ad differentias temporis, indecentia in Deo argueretur; quoniam faceret, id quod antea verum fuit, non fuisse verum, sed falsum. In quod probandum est illustre Augustini testimonium libro vigesimo sexto contra Faustum cap. quinto: ubi ita loquitur: *Quisquis ita dicit: Si omnipotens est Deus, faciat ut quæ facta sunt, facta non fuerint; non videt hoc se dicere; Si omnipotens est Deus, faciat ut ea, quæ vera sunt, eo ipso, quo vera sunt, falsa sint. Potest enim facere ut aliquid non sit, quod erat: tunc autem facit ut non sit, quando id esse invenerit, de quo fiat: velut cùm aliquem, qui cœpit esse nascendo, facit non esse moriendo. hoc enim factum invenit, de quo fieret. Quis autem dicat, ut id, quod jam non est, faciat non esse? Quicquid enim præteritum est, jam non est. Quod si & de ipso fieri aliquid potest, adhuc est de quo fiat. Et si est, quomodo præteritum est? Non ergo est quod verè dicimus fuisse: sed ideo verum est illud fuisse, quia in nostra sententia verum est; non in ea re, quæ jam non est. Sententia quippe, qua dicimus aliquid fuisse, ideo vera est, quia illud, de quo dicimus, jam non est. Hanc sententiam Deus falsam facere non potest, quia non est contrarius veritati.* Quid subtilius, aut opportunius. Id ipsum ferè legere est apud S. P. N. Anselmum lib. 2. *Cur Deus homo* capite 17. Hu-

gonem Etherianum lib. 1. contrà Græcos cap. 15. & Cyrillum lib. contra Anthropomorphitas cap. 13. Ubi movens quæstionem ipsam, in qua Damianus ubi suprà versabatur, Cur, scilicet, Deus eam, quæ stuprum passa est, nunquam facere possit ne stuprum passa sit; respondet, ideo esse, ὅτι οὐ τὸ ψεῦδος δύναται ἀλήθειαν ποιῆσαι, &c. *Quoniam non potest mendacium veritatem facere. Neque verò imbecillitatis istud vitium est, sed naturæ probatio nihil pati sustinentis, quod ipsam dedeceat. Alienum autem est penitus à Deo mendacium, porrò mendacium est, efficere, ut quæ stuprum passa sit, nunquam sit passa.*

19. Mitto plura alia in id confirmandum, ostendendumque, non immeritò ab Aristotele laudari probarique versus Agathonis negantis posse Deum infecta reddere, quæ semel facta sunt, quippe in quo, intellecto ut par est, nihil absurdi apparet, vel alienum à veritate, aut doctrina Patrum.

20. Circa quartam partem decernit, munus, seu functionem propriam utriusque intelligentiæ, nimirum, speculativæ & practicæ, esse investigationem inventionemque veritatis: eo tamen discrimine, ut prior perquirat verum necessarium & invariabile, in ejusque contemplatione quiescat: posterior autem quærat verum contingens, ac varietati obnoxium, & nullatenus in ejus cognitione sedem figat, sed transeat ad actionem. Unde & consequenter infertur, intelligentiam illam practicam, quæ operaria est secundùm artem, & vulgò factiva dicitur, etiam perquirere veritatem: non tamen ut in contemplatione sistat, imò neque in actione, sed tantùm in opere externo, quod potissimùm quærit. Nimirum, omnes ejusmodi intelligentiæ quærunt verum sibi proportionatum, & in eo, ut fine, quiescunt, suamque perfectionem sortiuntur.

21. Infert exinde, omnes eos habitus, quibus intelligentia speculativa, activa, & operaria, perquirunt verum sibi proportionatum, esse virtutes, earundem facultatum perceptrices. Quo ipso gradum facit ad differendum de virtutibus intellectualibus: de Intellectu quidem, Scientia, & Sapientia, tanquam de habitibus facultatis speculativæ: de Prudentia, veluti propria facultatis intelligentis activæ: ac denique de Arte, tanquam perficiente vim intellectûs operariam.

Vide D. Thom. 1. q. 79. art. 9. 10. & 11. atque illius Interpretes.

CAPUT TERTIUM.

Habituum intellectualium enumeratio. Quod scientiæ objectum, quæ proprietates?

E ipsis igitur rursus dicamus oportet, altiùs initio sumpto. Sint itaque ea, quibus verum anima dicit affirmando, aut negando, numero quinque. Hæc autem sunt, ars, scientia, prudentia, sapientia, intellectus. Fieri enim potest, ut falsum existimatione, opinioneque dicat. Scientia igitur quidnam sit, hinc perspicuum est, si exactè dicere oportet, & non similitudines sequi. Omnes enim putamus id, quod scimus, aliter se habere non posse. Quæ verò possunt aliter se habere, post contemplationem latent si sint, an non sint. Ipsum ergo scibile necessariò est: ergo est æternum. Quæ enim necessariò simpliciter sunt, æterna sunt omnia. At æterna, ingenita, & incorruptibilia sunt. Præterea, omnis scientia doceri, & scibile disci posse videtur. At ex anteà notis (ut in resolutivis etiam diximus) fit omnis doctrina. Nam alia per inductionem, alia per ratiocinationem efficitur. Atque inductio quidem principium est ipsius universalis: Ratiocinatio autem est ex universalibus. Sunt enim principia, ex quibus ipsa ratiocinatio constat, quorum non est ratiocinatio: ergo inductio. Scientia ergo demonstrativus est habitus: & cætera, quæ in resolutivis determinavimus. Tum enim quispiam scit, cùm aliquo modo credit, & sunt ipsi principia nota. Si enim non sint magis, quàm conclusio, nota, per accidens habebit scientiam. De scientia igitur sit hoc modo determinatum.

SUMMA ET EXPLANATIO CAPITIS TERTII.

Virtutum intellectualium habitus esse quinque: Artem, Scientiam, Prudentiam, Sapientiam, & Prudentiam. Eam porrò divisionem esse exactam. Scientia propriè dicta, ex quibusnam caussis procedat, in qua materia versetur, & quænam sit propria illius ratio.

CUM Aristoteles fine capitis præcedentis indicâsset, virtutes animæ intelligentis esse quosdam habitus, quibus facultates ejus, speculativa, activa, & operaria, attingunt verum sibi subjectum, seu propositum; nunc eosdem habitus recenset quinque numero: nimirum, Artem, Scientiam, Prudentiam, Sapientiam, & Intellectum. Dividitur caput in duplicem partem.

Priore

Priore illarum enumerat prædictos actus, & assignat functionem, in qua omnes ii conveniunt. Posteriore autem decernit in singulari quid sit scientia, quænam illius materia, & proprietates.

2. Circa priorem partem, orditur altiùs disputationem superioribus inchoatam, pronuntiatque, esse quinque habitus (nimirum, nuper enumeratos) quibus anima affirmando, vel negando verum enuntiat. Id enim supponit esse de ratione virtutis intellectualis. Quare statim ab eo genere excludit *ὑπόληψιν καὶ δόξαν*, *existimationem & opinionem*: quæ duo, prout in præsenti accipiuntur, synonyma sunt, quanquam alioqui, & apud eundem Aristotelem nominatim lib. 3. *de Anima*, *ὑπόληψις*, seu *existimatio*, accipiatur ut genus quoddam commune opinioni, & quinque virtutibus intellectualibus: cùm omnes illæ sint principium alicujus existimationis, sive judicii: quamvis aliter & aliter. Ait enim: *Sunt autem ipsius existimationis hæ differentiæ: scientia, opinio, prudentia*, &c.

3. Porrò existimationem, acceptam pro opinione, excludit ab albo virtutum intellectualium hoc ferè discursu, quamvis solùm leviter indicato in ipsa litera. Omne id, quo anima intelligens falli potest, non est virtus ipsius. Atqui opinione anima intelligens falli potest. Opinio igitur non est virtus ipsius. Major propositio supponitur ex dictis fine capitis præcedentis, ubi traditum jam est, virtutes intellectuales esse perfectiones animæ intelligentis. Id autem, quo anima falli potest, non est illius perfectio, sed potiùs imperfectio. Minor autem non solùm traditur à Philosopho hoc loci dicente; *Fieri potest ut falsum existimatione opinioneque dicatur*: sed etiam per seipsam constat: cùm de ratione opinionis sit assensus in alteram contradictionis partem cum formidine de opposito: quo ipso satis ostenditur, opinionem esse posse falsam.

4. Unde ex adverso subducitur ratio probans, quinque habitus enumeratos, esse virtutes intellectuales. Omnes enim habitus perficientes animam, sive affirmet aliquid, sive neget, sunt virtutes intelligentis animæ. Atqui Ars, Scientia, Prudentia, Sapientia, & Intellectus, sunt habitus perficientes animam, sive affirmet, sive neget. Ergo omnes quinque sunt virtutes intelligentis animæ. Major patet ex communi ratione virtutis, qua nemo malè utitur, sed potiùs perficitur, quotiescunque secundùm illam operatur. Minor autem suadetur ratione insinuata ab ipso Arist. Quia omnis habitus, secundùm quem anima semper verum dicit, sive affirmet, sive neget, proculdubiò perficit animam: cùm dicere verum sit quædam illius perfectio. Atqui secundùm Artem, Scientiam, Prudentiam, Sapientiam, & Intellectum, anima semper verum dicit, sive affirmet, sive neget. Differunt enim ab opinione, quoniam præ illa nunquam dicunt falsũ. Ergo prædicti habitus sunt perficientes animam.

5. Sed occurrit statim scrupulus: Quia non videtur vera assumptio Philosophi asserentis, & non probantis, animam semper dicere verùm iis quinque habitibus intellectualibus. Certum enim est, & experimento constat, quandoque Prudentiam humanam falli, similiter & Artem deficere: atque adeò non semper dicere verum. Sed tamen hæc difficultas facilè solvitur asserendo, animam mediis habitibus Artis & Prudentiæ semper dicere verum, sive affirmet, sive neget, quantùm est ex capite ipsorum habituum, qui spectatâ naturâ sua, semper inclināt ad verum; Ars quidem ad verũ operabile; Prudentia autem ad verùm agibile, seu eligibile. Quòd si verò aliquando non dicant id quod reipsa verum est, solùm est per accidens, & ex lubrica atque inconstanti conditione materiæ, in qua versantur. In quo sanè differunt à Scientia, Sapientia, & Intellectu versantibus in materia necessaria & immobili: ac proinde impotentibus dicere falsum, tam ex parte sua, quàm materiæ subjectæ. Differunt etiam ab opinione, quæ adhuc ratione sui, & in qualibet materia, sive necessaria, sive contingenti, errare potest: cùm etiam circa essentias & proprietates rerum, sint utrinque opiniones, de quarum ratione est ut includant formidinem falsi.

6. Ut autem præoccupentur difficultates aliquæ adversus divisionem virtutis intellectualis in quinque habitus prædictos, quasi exacta non sit, seu non comprehendat omnes species sub eo genere contentas; adnotare oportet, Aristotelem hoc loci noluisse recensere omnes habitus utcunque perficientes intellectum hominis; sed eos tantùm, qui illum perficiunt tanquam veræ virtutes; id est, naturâ suâ, semper, atque in qualibet materia. Hoc autem solùm competit quinque habitibus recensitis; quoniam ex se, & semper, atque in qualibet materia, perficiunt intellectum: utpotè firmissimi & constantissimi ad dicendum verum, præ aliis habitibus intellectualibus. Quare divisio virtutis intellectualis in eos quinque habitus est adæquata.

7. Quod ipsum ad mentem Aristoteles docet D. Thomas 1. 2. quæst. 57. & probat hoc ferè discursu. Totidem solùm uniuscujusque facultatis virtutes sunt, quot eam perficiunt simpliciter, veluti bonum ipsius proprium. Atqui facultatem intelligendi perficiunt simpliciter soli quinque habitus jam enumerati, tanquam proprium ipsius bonum. Ergo soli quinque habitus jam enumerati sunt virtutes facultatis intelligendi: ideoque divisio tradita adæquata est. Major cum consequentia quoad utramque partem est perspicua. Minor autem suadetur. Atque primò quidem, quòd ii quinque habitus perficiant simpliciter facultatem intelligendi, veluti bonum ipsius proprium, patet: quoniam omnes ii constituunt illam certò cognoscentem, & absque fallacia ulla quod sane bonum ingens est, & perfectio magna intellectus. Quod autem ii quinque habitus soli id præstent, probatur & explicatur. Quoniam verum cognoscibile certò ab intellectu, & absque fallacia ulla, aut est generale, aut singulare. Porrò verum generale, aut est cognoscibile per se & absque ullo præsidio interjecto, seu, quod perinde est, ex sola apprehensione vocum; & sic cognoscitur solo habitu primorum principiorum, qui dicitur *Intellectus*. Aut cognoscibile est solùm medio aliquo interjecto præsidio ratiocinationis: & hoc rursus distinguere oportet. Vel enim cognoscitur per supremas caussas, primaque principia: & sic pertinet ad solam Sapientiam. Vel per inferiores & peculiares caussas: quo sensu spectat ad solam Scientiam. Nullus autem alius modus est cognoscendi certò, & absque fallacia ulla verum generale, præter tres prædictos. Si autem verum cognoscibile sit singulare; aut est earum rerum, quæ sub actionem & electionem cadunt; aut earum, quæ sub effectionem. Priori consideratione solùm spectat ad Prudentiam: posteriori autem ad Artem dumtaxat: ut

apparebit expendenti proprias uniuſcujuſque rationes. Igitur de primo ad ultimum facultatem Intelligendi perficiunt ſimpliciter ſoli quinque habitus jam enumerati, tanquam proprium ipſius bonum.

8. Circa poſteriorem partem exponit ſeorſim, quid ſit Scientia, quodnam illius ſubjectum, ſive materia, & quænam proprietates. Ex quidem hoc loci ἐπιστήμη, *Scientia*, ab Ariſtotele non ſumitur latè, ut ſæpe alias ſecundùm acceptionem communem aliis habitibus intellectualibus: ſed anguſtè aut præſsè pro habitu illo, cujus eſt verſari circa materiam neceſſariam certò, atque infallibiliter: atque eodem planè ſenſu, quo ipſe Philoſophus nomen Scientiæ accepit 1. *Poſter.* cap. 2. trito illo teſtimonio: *Scire eſt rem per cauſſam cognoſcere, & quòd illius ſit cauſſa, & quòd non poteſt res aliter ſe habere.* Priùs tamen, quam rem definiat, præmittit ac diſtinguit quaſdam proprias Scientiæ notas, quibus internoſcatur ab aliis intelligentiæ habitibus: idque adverſus quoſdam, præſertim adverſus Platonem *in Theæteto*, ut vult hoc loco Giphanius, quoniam minùs bene Scientiam unum eundem habitum exiſtimârunt cum quibuſdam aliis, qui aliquam ſolùm Scientiæ ſimilitudinem referunt. Quam illorum æquivocationem ex ſimilitudine ortam illuſtrat Eutraſtius exemplo illius, qui columbam appellaret palumbem, propter alìqualem utriuſque ſimilitudinem: cùm tamen ſimpliciter differant inter ſe. Ita etiam peccârunt, qui Scientiam propriè dictam cum Arte, aliiſque habitibus, confuderunt, quaſi idem omnino ſint, cùm tamen ſolùm ſimiles quodammodo exiſtant.

9. Igitur loquendo de Scientia propriè, atque exactè, & non per ſimilitudines, docet, propriam illius rationem colligi ex communi omnium ſenſu. Omnes enim ſibi perſuaſum habent ſe tunc aliquid ſcire, cùm aliquid ita firmiter cognoſcunt, ut ſe aliter habere non poſſit. Quippe in eo potiſſimùm apparet peculiaris nota ſcientiæ, ac diſtinctio à cæteris habitibus, maximè verò ab opinione, quæ incerta prorſus eſt, & pronuntiat incertum, quodque aliter ſe habere contingat. Quare idem Ariſt. in lib. *Magn. Moral.* cap. ult. ait, animum noſtrum, quoties opinatur, ἐπαμφοτερίζειν, *ambigere*: id eſt, modò hoc, modò illud ſentire. A quo loquendi ſtilo non differt Plato ubi paulo antè, dum ait, opinionem eſſe veluti androgynum, ſimilitudine ducta ab hermaphroditis, nam quemadmodum ii ſunt aliquid medium inter virum & mulierem, ita etiam opinio eſt medium quoddam inter verum & falſum.

10. Exponit itaque propriam rationem Scientiæ ex parte ſuæ cauſſæ: ac tria potiſſimùm pronuntiare videtur. Primum eſt, Scientiam gigni ex præcedenti cognitione. Secundum, gigni ex ſyllogiſmo. Tertium, non ex quocunque ſyllogiſmo, ſed apodichtico, ſive demoſtrativo. Primum eorum trium ſic penè probat. Omnis doctrina & diſciplina intellectualis fit ex præcedenti cognitione. Scientia autem fit ex doctrina intellectuali. Ergo & fit ex præcedenti cognitione. Major probata ſupponitur ab ipſo Ariſtotele in libris *Poſteriorum*, in quorum initio docet, omnem doctrinam, omnemque diſciplinam, ex antegreſſa cognitione procedere. Minoris probationem ſubindicat in præſenti: quoniam Scientia verſatur circa ſcibile: nimirum, circa id, quod doceri poteſt à Magiſtro, & diſci ab ejus auditore. Ubi notandum obiter cum Acciajolo, doctrinam & diſciplinam eſſe idem ex parte ſubjecti, differre autem ratione, ut via quæ ducit ab Athenis Thebas, & à Thebis Athenas. Quo eodem exemplo uſus eſt Ariſtoteles 3. *Phyſic.* cap. 3. & D. Thomas ibidem lect. 5. Scientia enim, prout traditur à Magiſtro, dicitur doctrina: prout autem excipitur à diſcipulo, vocatur diſciplina. Notandum præterea, Scientiam rarò obtineri ſine docente, inventione ſola; & à pauciſſimis præcellenti ingenio præditis: ut ſuprà lib. 2. cap. 1. dictum eſt. Unde illud Senecæ lib. 7. Epiſt. 53. *Nemo per ſe ſatis valet, ut emergat. Oportet, manum aliquis porrigat, aliquis adducat, Quoſdam ait Epicurus ad veritatem ſine ullius adiutorio exiiſſe. Hos maximè laudat, quibus ex ſe impetus fuit: qui ſeipſos protulerunt.* Quare frequenter ſcientia adquiritur ex doctrina, ſeu inſtitutione Magiſtri: quæ, ſi proprio cujuſquam ingenio promoveatur poſtea, laudi deſcribitur, quamvis non ſummæ: ideoque addit ſtatim idem Seneca ex Epicuro ipſo, *quoſdam indigere ope aliena; non ituros, ſi nemo præceſſerit: ſed bene ſecuturos. Præclarum hoc quoque: ſed ſecundæ ſortis ingenium.* Quo ipſo ſatis explicata manet illa major propoſitio ſyllogiſmi, in qua aſſumebatur, omnem doctrinam, omnemque diſciplinam, gigni ex antegreſſa cognitione: ſimiliter & minor propoſitio, in qua diximus, Scientiam fieri, ſeu gigni ex doctrina: ſcilicet, cōmuniter loquendo quo ſenſu, nemo evadit ſciens, niſi docente aliquo.

11. Secundùm Ariſtotelis pronuntiatum eſt, Scientiam gigni ex ſyllogiſmo; & probatur. Omnis doctrina, quæ ex præcedenti cognitione fit (ut jam probatum eſt) aut fit per ſyllogiſmum, aut per inductionem. Atqui Scientia fit ex doctrina, ut nuper etiam probavimus. Ergo Scientia aut fit per ſyllogiſmum, aut per inductionem. At non per inductionem. Ergo ſupereſt ut fiat per ſyllogiſmum. Explicatur probatio in gratiam eorum, qui Dialecticæ documentis imbuti non ſunt. Enthymema eſt progreſſus quidam mentis ab una propoſitione, quæ antecedens dicitur, ad concluſionem. De utraque argumētationis ſpecie differit Ariſt. in libris *Priorum*. Inductio eſt argumentatio in qua ex ſingularibus ſufficienter enumeratis, propoſitio univerſalis colligitur: ut, hic ignis calefacit, & ille, & ille, ac ſi de cæteris omnibus. Ergo omnis ignis calefacit. Exemplum denique eſt argumentatio, in qua ex uno aliovè ſingulari proceditur ad aliud ſingulare, ob ſimilitudinem rationis. Ut cùm dicitur: Dionyſius clandeſtinis inſidiis tyrannidem agreſſus eſt: ſimiliter & Pyſiſtratus, & nonnulli alii. Atqui etiam Catilina clandeſtinis inſidiis utitur. Ergo etiam ipſe aggreditur tyrannidem. De inductione & exemplo differit Ariſtoteles in libris *Topicorum*. Enthymema reducitur ad ſyllogiſmum, tanquam inperfectum ad perfectum: exemplum verò ad inductionem: ut idem Ariſtoteles in *Poſterioribus* ait. Hoc prænotato, apparet vis probationis præjactæ. Scientia, cùm ſit de univerſalibus, debet adquiri illo argumentationis genere, quod ſit circa univerſalia. Atqui ſyllogiſmus eſt quoddam genus argumentationis circa univerſalia: inductio verò non, niſi circa ſingularia. Ergo ſcientia adquiritur, ſeu fit per ſyllogiſmum; non autem per inductionem.

12. Tertium denique aſſertum eſt, Scientiam fieri, ſeu gigni, non quolibet ſyllogiſmo, ſed apodicti-

dictico, seu demonstrativo. Cùm enim scire sit cognoscere rem firmiter, ita ut non possit aliter se habere, syllogismus per quem gignitur Scientia, debet procedere, non solùm ex principiis universalibus, sed necessariò connexis cùm conclusione. At solus syllogismus demonstrativus procedit ex principiis universalibus necessariò connexis cum conclusione. *Scientia* ergo solùm gignitur per syllogismum demonstrativum. Quare communiter scientia definiri solet *habitus per demonstrationem adquisitus*. Similiter & demonstrationis definitio frequenter admissa est, *syllogismus faciens scire*. De quibus vide quæ diximus *in Philosophia Rationali* disp. 2. ferè per totam.

13. Addit, omne scibile esse æternum, quia necessariò est; & omne id, quod necessariò est, æternum est etiam: utpotè ingenerabile, & incorruptibile. Quibus verbis videtur supponere suam illam opinionem circa æternitatem cœli, & materiæ primæ, ac denique circa mundum ipsum, quam tradidit pluribus locis, præsertim verò lib. 8. *Physicorum*, ubi latè illam impugnavimus disp. 43. & 44. Adhuc tamen exponi potest, ut solùm loquatur in præsenti de connexione necessaria prædicatorum, quæ dicitur æternæ veritatis, in ipsis essentiis ac proprietatibus rerum; & æterna est quodammodo; licet nullum esse reale positivum (quocunque nomine illud appelletur) habeat ex æternitate: ut latè ostensum à nobis est in *Metaph.* disp. 4. per totam. Nam licèt essentiæ rerum solùm habeat ex æternitate connexionem objectivam prædicatorum essentialium cum proprietatibus, adhuc id sufficit ut sint objectum Scientiæ: siquidem ex essentiis rerum infertur necessariò exigentia proprietatum cum iis connexarum, quæ aliter se habere non possit: ut proinde si essentia sit in statu possibilitatis, in eo etiam connectatur cum proprietatibus possibilibus: si autem existens, necessariò exigat proprietatum realem existentiam: si denique secundùm se considerata, pariter claudat in suo conceptu objectivo exigentiam earundem proprietatum. Omne ergo scibile, quodammodo est æternum necessariumque: ac proinde Scientia est de æternis & necessariis.

14. Addit præterea, inductionem esse principium ipsius universalis. Nimirum, inductio est via, & præparatio quædam ad percipiendum propositionem universalem in iis rebus, in quibus universalia sunt nobis minùs nota, quoniam supergrediuntur omnem sensum: utporè solùm versantem circa singularia. Cognitis enim sufficienter singularibus per inductionem, devenitur ad cognoscendam propositionem universalem: & deinde ex universalibus propositionibus, tanquam ex principiis propriis & proximis cujusque rei, devenimus ad probandum conclusiones in syllogismo demonstrativo. Quare verè dicitur ab Arist. inductionem esse principium propositionis universalis.

15. Addit insuper, universalia esse principia, quorum non est ratiocinatio; nimirum, apodictica, seu demonstrativa: quoniam, ut ipse statim subdit, principiorum non est ratiocinatio, sed inductio. Nō enim Scientia probat à priori sua principia; quoniam sic oporteret illa probare ex aliis principiis, & hæc rursum ex aliis: ac proinde esset abitio, seu processus εἰς τὸ ἄπειρον, seu *in infinitum*. Quare principiorum ejusmodi nulla est ratiocinatio, seu probatio demonstrativa, sed tantùm inductio, qua colliguntur ex singularibus sufficienter enumeratis: ut suprà exemplo declaratum est. Si autem sint prima principia, quæ dicuntur maxima axiomata, seu dignitates, nulla inductione opus est; quoniam statim ex prima vocum notione, seu apprehensione, innotescunt: ut latè traditur in libris *Posteriorum*.

16. Explicatâ jam præcedentibus Scientiâ, tum ex parte caussæ, ex qua gignitur, tum ex parte scibilium, seu materiæ necessariæ, & æternæ, circa quam versatur, procedit ad assignandam ejus definitionem, ut sit ἕξις ἀποδεικτική, *habitus demonstrativus*. Cæterorum verò, quæ ad plenam Scientiæ cognitionem spectant, discussionem remittit ad ea, quæ in *Analyticis*, ubi pleniùs expressit, Scientiam esse habitum adquisitum per demonstrationem ex principiis veris, primis, immediatis, notioribus, prioribus, caussisque conclusionis. Ex principiis, inquam, veris: quia scientia dumtaxat est eorum, quæ aliter se habere nō possunt: ea autem vera sunt. Ex primis, id est, principiis propriis rerum, seu conclusionum: quoniam id unicuique primum est, quod maximè proprium est. Ex immediatis: quoniam omne principium proprium cujusque rei, debet esse immediatè connexum cum illa: nam si solùm mediatè, non erit principiū proprium, sed commune, sive extraneum. Ex notioribus: quoniam debent esse rationes deveniendi in notitiam conclusionū: propter quod autem unumquodque est tale, & illud magis: ut passim Philosophi ingeminant. Ex prioribus: quoniam priusquam conclusio inferatur, oportet assensum præstare principiis, ex quibus illa est deducenda. Ex caussis tandem: quoniam, ut suprà vidimus *num* 8. ex trito illo testimonio Posteriorum, scire est rem per caussam cognoscere, & quòd illius sit caussa, & quòd non possit aliter se habere. Patet igitur, Scientiam esse habitum adquisitum per demonstrationem ex principiis veris, primis, immediatis, notioribus, prioribus, caussisque necessariis conclusionis.

17. Exponit ampliùs requisitum illud paullò antè indicatum, quòd principia, ex quibus procedit demonstratio, sint notiora: *quia tum quispiam scit, cùm aliquo modo credit, & sunt ipsi principia nota. Si enim non sunt magis, quàm conclusio, nota; per accidens habebit scientiam*. Ubi verbum τὸ πιστεύειν, *crediderit*, non accipitur presse pro actu credendi, sed latiùs pro assensu firmo & evidenti, qui debet adhærere magis principiis, quàm conclusioni deductæ. Non enim potest cognosci ignotum per ignotius, sed per caussam notiorem. Alioqui enim Scientia non erit per se, sed per accidens. Ubi observandum est, notitiam principiorum, non haberi per Scientiam, sed solùm per habitum principiorum, qui dicitur Intellectus: eaque supposita in mente, veluti clariore, & evidentiore, inferri necessariam conlusionem per habitum Scientiæ.

Vide D. Thom. 1. 2. q. 57. art. 1. & 2. atque ipsius Interpretes.

CA-

CAPUT QUARTUM.

De Arte.



EORUM autem, quæ aliter sese habere possunt, est & aliquid, quod sub effectionem, & aliquid, quod sub actionem cadit. Diversa verò sunt effectio, atque actus. De his autem ipsis, & exterioribus sermonibus credimus. Quare & habitus, qui cum ratione activus est, diversus est ab eo habitu, qui cum ratione est effectivus, neque alterum ab altero continetur. Neque enim effectio actus est, neque actus effectio. Atqui cùm extruendarum ædium facultas ars quædam sit, ac habitus quidam faciendi cum ratione, nullaque sit ars, quæ non sit habitus faciendi cum ratione, nec ullus habitus talis, qui non sit ars, fit ut idem sit ars, atque habitus faciendi vera cum ratione. At verò circa generationem ars omnis versatur, & inventionem, contemplationemve, quonam modo fiat eorum aliquid quæ & esse, & non esse possunt, & quorum principium non in eo quod efficitur, sed in ipso est faciente. Nam neque eorum, quæ necessariò sunt, vel fiunt, est ars, neque eorum, quæ sunt secundùm naturam. Hæc enim in se ipsis habent principium ipsum. Cùm autem effectio, atque actus diversa sint, artem effectionis esse, non actus, necesse est. Atque circa eadem quodam modo versatur ars, & Fortuna, quemadmodum & Agatho dicit:

Quippe ars fortunam, fortunaque diligit artem.

Ars igitur (ut diximus) habitus est quidam faciendi vera cum ratione. Contrarius autem artis habitus est faciendi falsa cum ratione, circa id, quod sese aliter habere potest.

SUMMA ET EXPLANATIO CAPITIS QUARTI.

Quasdam rerum contingentium cadere sub effectionem, quasdam sub actionem. Has spectari à Prudentia, illas ab Arte, quæ est habitus efficiendi opus recta cum ratione. Ejus propria functio quænam sit, & qualiter comparetur cum Fortuna, atque habitu inertiæ sibi contrario.

POSTQUAM Arist. disseruit generatim de quinque habitibus virtutum intellectualium, ac singillatim de Scientia, quæ versatur circa necessaria & æterna; nunc speciatim agit de Arte, quæ spectat ad aliud genus virtutis intellectualia, & versatur in rebus contingentibus. Itaque hoc loco quærit, quid sit Ars, quæ illius materia, & quodnam opus: qualiter differat à cæteris virtutibus intellectualibus: & quisnam habitus sit contrarius Arti. Dividitur autem caput in quinque partes. In prima statuitur, duos circa contingentia versari habitus intellectuales, & alterum eorum esse Artem. In secunda traditur, Artem ex sua propria ratione esse habitum accommodatum ad efficiendum aliquod opus. In tertia assignantur functiones Artis: nimirum, consideratio & effectio alicujus operis. In quarta comparatur Ars quibusdam aliis, quibus aut similis, aut dissimilis est. In quinta denique exponitur habitus quidam contrarius Arti.

2. Circa primam partem statuit initio, τὸ ἐνδεχόμενον, id est, contingens, seu id quod aliter se habere potest, bipartitò dividi: ut quoddam cadat sub effectionem, quoddam autem sub actionem. Cumque effectio & actio sint res diversæ, oportet assignare duplicem habitum diversum, quorum alter versetur circa effectionem, alter verò circa actionem. Unde cùm Ars sit habitus rectæ rationis ad efficiendum, sicut Prudentia ad agendum, oportet ut Ars sit habitus diversus à Prudentia. Formula autem rationis Aristotelicæ in id probandum, hæc ferè est. Omnes habitus intellectuales differunt inter se juxta diversitatem materiæ, in qua versantur. Atqui intra genus contingentium rerum effectio & actio sunt materiæ diversæ. Ergo habitus intellectuales, qui intra genus rerum contingentium versantur in effectione & actione, sunt diversi. Ars autem est, quæ versatur in effectione, & Prudentia in actione. Ergo habitus intellectuales Artis & Prudentiæ sunt diversi.

3. Porrò effectionem, quæ vulgò dicitur factio, differre ab actione, non probat hoc loco Arist. sed probatum supponit *in sermonibus exotericis, seu externis*, ut vertit Argyropilus; sive *exterioribus*, aut *extrariis*, ut vetus Interpres D. Th. Quinam porrò sint ii sermones, seu libri, res controversa est, quam jam alibi discussimus. Nunc sufficiat dicere, ea appellatione significatos hoc loco videri libros illos, in quibus non agitur de materia morali, sed physica, aut metaphysica, aut dialectica. Ii enim omnes videntur exoterici, seu extranei huic tractationi, quæ tota in rebus morum versatur. In iis autem traditur diversitas inter actionem effectionemque, quæ sanè omnino inter se differunt: quatenus actio est aliquid perficiens ipsum subjectum, seu principium agens, & ad illius perfectionem,

nem, tum physicam, tum moralem, ordinatum. Est enim actus immanens appetitui, à quo procedit, velut principio efficiente: ut supra cap. 2. dictum est. Effectio autem est aliquid perficiens, non quidem ipsum agens, sed opus externum ab eo factum. Est enim operatio transiens in materiam externam, illamque expoliens, ac perficiens: ut patet in operationibus quarumlibet artium, quæ instrumento corporeo exercentur, & versantur in materia externa, ad perficiendam illam, juxta regulas ipsarum. Hanc quippe doctrinam tradit idem Aristoteles lib. 9. *Metaph.* & ex ipso D. Thomas 1. p. q. 18. art. 3. ad 1. illis verbis: *Sicut dicitur lib. 9. Metaphys. duplex est actio: una quæ transit in exteriorem materiam, ut calefacere & secare: alia quæ manet in agente, ut intelligere, sentire, ac velle. Quorum hæc est differentia: quia prima actio non est perfectio agentis, quod movet, sed ipsius moti: secunda autem actio est perfectio agentis.* Cùm igitur adeò inter se differant actio, & effectio, sequitur planè, habitum recta cum ratione agentem, qui est Prudentia, differre omnino ab habitu recta cum ratione efficiente, qui est Ars. Nimirum, habitus differunt inter se juxta diversitatem materiæ, seu operationis, in qua versantur. Vide quæ diximus in Logica disput. 1. sect. 2.

4. Circa secundam partem tradit, Artem esse habitum mentis, naturâ suâ aptum ad efficiendum aliquod opus, secundùm rectam rationem: in eoque sitam esse rationem formalem Artis, quatenus differt à cæteris habitibus intelligentiæ, & ab ipsa Prudentia; utpotè quæ non est habitus per se institutus ad efficiendum aliquid cum recta ratione, sed ad agendum. Eamque doctrinam illustrat exemplo: nam ἡ οἰκοδομικὴ τέχνη, *ars ædificandi*, seu extruendarum ædium, cui student fabri parietarii, & ipsorum magistri, seu architecti, est habitus quidam recta cum ratione comparatus ad efficiendam domum: idemque ipsum apparet in quibuslibet aliis habitibus, qui verè ac propriè Artium nomine censentur. Imò & Artes illæ, quæ solùm cognominantur καθ' ὁμοιότητα, *secundùm similitudinem*, seu per quandam metaphoram, scilicet, liberales; etiam efficiunt recta cum ratione aliquid, ad modum cujusdam operis. Quod tradit luculenter D. Thom. 1. 2. q. 57. art. 3. ad 3. illis verbis: *In ipsis speculabilibus invenitur aliquid per modum cujusdam operis: puta, constructio syllogismi, opus numerandi, & mensurandi. Et ideo quicunque habitus speculativi ad hujusmodi opus ordinantur, dicuntur artes per quandam similitudinem, scilicet, liberales.* Itaque omnis Ars propriè dicta, est habitus recta cum ratione efficiens aliquod opus, propriè etiam dictum: impropria autem, seu liberalis, opus improprium. Aliunde verò, nullus est habitus recta cum ratione efficiens aliquod opus, nisi sit Ars: ut propterea conversim se habeant. Igitur Ars, prout distincta ab omnibus aliis habitibus, nihil aliud est, quàm ἕξις τις μετὰ λόγου ποιητική. *habitus quidam cum ratione efficiens.*

5. Ars, inquam, propriè dicta, & non solùm contraposita liberalibus disciplinis, sed quibusdam etiam rebus, quæ per catachresim, seu abusum, appellatione artis significari solent. Etenim appellari solet ars, non solùm habitus ipse, sed etiam ratio quædam, seu via, aut progressio ad habitum comparandum, quam Aristoteles aliquando methodum nominat. Unde & apud Tullium idem est aliquid arte facere, ac via & ratione tractare, sive juxta Artis præscriptum. Quin & in Acad. 4. in 1. *de Oratore* habetur illa descriptio Artis generatim sumptæ, ut sit, coacervatio, seu collectio præceptorum, ex multis perceptionibus, animi usu, & exercitatione conquisitis, atque in unum exitum vitæ utilem spectantibus. Verùm Aristoteles multò strictiùs hoc loci accipit nomen τῆς τέχνης de Arte illa sola, quæ recta cum ratione est principium efficiendi, seu inducendi formam aliquam in materiam externam: quoniam verbum τεχνάζειν apud Græcos propriè significat efficere aliquid ex præscripto Artis. Alioqui oporteret meditari communissimam quandam difinitionem, quæ conveniret etiam malis artibus, & insidiis, ac dolis, qui etiam artes dici solent, præsertim apud Poëtas. Quòd verò idem Cicero lib. Tuscul. QQ. tribuat Aristoteli senarium illud carmen,

Quam quisque norit artem, in hac se exerceat;

Quamvis poëticè fuerit prolatum, videtur de Arte propria accipiendum: siquidem in versu Græco, unde id desumptum, habetur vox τέχνη, quæ usu frequenti Aristotelis significat strictam Artem. Legendus Erasmus in eo Adagio pag. 529.

6. Circa tertiam partem exponitur propria functio Artis, quæ est actio artificis operantis juxta ipsius præscriptum: similiter & illius materia, quæ est opus, seu forma artificiosa inducta in materiam. Primò enim artifex quisque industrius considerat, quanam ratione, seu modò, efficiendum sit opus. Deinde aggreditur moliturque illius extructionem in materia externa: ac denique exequitur ipsum opus. Ideoque inquit Arist. omnem Artem, scilicet, propriè acceptam, versari in generatione: nimirum, in efficiendo illo, quod antea non erat. Nimirum γένεσιν, *generationem* non accipit hoc loci, ut sæpe alias, pro generatione substantiali, sed pro effectione cujuspiam operis juxta rationem molientem & attendentem quomodo fiat, seu quomodo immutetur materia per formam artificiosam, apto congruentique modo. Ex qua doctrina, ac modo loquendi Aristotelis, videtur desumptus stilus Juris Pontificii dist. 88. cap. *Eiiciens*, ubi dicitur, eos esse propriè artifices, qui res vendunt à se in aliam formam elaboratas. Arte solùm extruitur, seu fabricatur, quod antea non erat: ne etiam monet Alciatus ad l. *mercis*, ff. *de verbor, signification.* Itaque tria prædicta considerantur ab Aristotele in actione artificis.

7. In opere autem per Artem facto considerat duo. Primum est, omne id quod per artem fit, debere esse contingens, sive, quod perinde est, de numero eorum, quæ possunt esse, & non esse. Omne enim quod est indifferens ut fiat, vel non fiat, contingenter se habet ad esse, aut non esse. At omne opus Artis est indifferens ut fiat, vel non fiat, prout voluerit, aut noluerit artifex. Ergo omne opus Artis contingenter se habet ad esse, aut non esse. Secundum est, principium efficiendi opus artificiosum, non esse in ipso opere, sed in artifice, seu molitore ipsius. Non enim opera artificiosa se habent instar naturalium, quorum vis effectrix intima est rebus ipsis, quoniam semper & continenter existunt: sed potiùs pendent ab idea, & recta ratione agendi, quæ residet in mente artificis, operantis, aut nolentis operari pro libito. Non enim domus vel cathedra v. g. principium effectionis habet in se, sed in architecto, seu fabricato-

re.

re. Cæterum naturalia principium effectionis insitum habent: cùm eo ipso quòd naturalia sint, constent naturâ, quæ est principium & caussa motus ejus, in quo est.

8. Quod si verò huic doctrinæ opponat quis, etiam principium efficiens secundùm naturam esse prorsus extrinsecum effectui per ipsum producto; ideoque ex hoc capite non esse discrimen inter opera naturæ, & Artis; *Resp.* Verum quidem esse utraque procedere à caussa efficiente, tanquam à principio extrinseco. Adhuc tamen eo potissimùm nomine differunt, quòd materia, in qua agens naturale inducit formam substantialem, per se illam exigit, veluti complementum intrinsecum ad esse & operari. Est enim materia prima, & ens in potentia per se incompletum. Quare semper verum existit, quod nuper dictum est, naturalia, nimirum, intrinsecè constare forma aliqua, quæ sit principium agendi: forma enim, & vis operatrix, quibusque rebus insita est ab ipsa conditione naturæ. Materia autem rerum artificialium, immediatè recipiens ab artifice formam inductam, non est prima, sed secunda; nec incompleta, aut ens in potentia, sed in actu: ideoque non exigit per se formam artificiosam, sed illam recipit per accidens ab artifice operante pro libito. Ligna enim & lapides antequam recipiant formam artificiosam domus, vel cathedræ, habent suum esse completum intra genus substantiæ, ideoque formam artificii inductam respiciunt veluti adscititiam & extrinsecam, aut veluti appendicem, seu periapton quoddam, ut loquitur Aristoteles ubi vult significare quicquam rei accessorium.

9. Infert Gallutius, & opportunè quidem, Artem esse imperfectissimam in agendo, naturam perfectiorem, Deum verò perfectissimum. Ut enim docet Arist. lib. 8. *Phys.* textu 62. & per se constare videtur, eò minùs perfectum est agens, quò pluribus adiumentis, sive subsidiis ad agendum opus habet. Atqui Ars pluribus eget ad agendum, quàm natura, & hæc quam Deus. Ergo Ars est minùs perfectum agens, quam natura, & hæc, quàm Deus. Minor propositio, quæ sola eget probatione, suadetur & explicatur. Ars enim eget externis instrumentis ad agendum, similiterque materiâ jam perfectâ & completa intra suum genus. Natura verò, quamvis non egeat externis præsidiis, nec materiâ perfectâ; eget tamen materia ut subjecto incompleto, ut in ea inducat substantialem formam. Neque enim naturæ, seu cujuspiam agentis naturalis creati, est efficere aliquid, nisi per eductionem ex subjecto præsupposito: ut dicitur 2. *Physic.* & nos ibidem latè disp. 6. Deus autem cum sit summum & absolutum agendi principium, continens in se quicquid perfectionis efficacitatisque est, aut esse potest in quibuslibet rebus creatis, nullo earum subsidio eget ad quicquam efficiendum: ideoque potest naturalia effecta producere independenter à subjecto præsupposito, per creationem rei ex nihilo: quam saltem in ordine ad animam rationalem agnovisse videtur Aristoteles: nam lib. 2. *de Gener. Animal. cap.* 3. asserit, intellectualem animam de foris venire, & eductam non esse de potentia materiæ. Vide quæ diximus disput. 77. *de Anima*, sect. 2. n. 26.

10. Infertur præterea, materiam, in qua versatur Ars, differre omnino ab ea, quæ subjicitur scientiæ rerum divinarum, seu Metaphysicæ; similiter ab ea, quam tractant disciplinæ Mathematicæ. Etenim materia contingens, & variabilis, omnino dissidet ab ea, quæ necessaria, & immutabilis est. Atqui materia, in qua versatur Ars, est contingens, & variabilis: illa verò circa quam versantur Metaphysica, & Mathematica, est necessaria, & immutabilis. Differt etiam à materia Physiologiæ, seu Physicæ; quoniam hujus materia propria est ens naturale, quod proinde constat naturâ, seu principio intimo sui motus; quod jam ostensum est non convenire materiæ Artis. Differt denique à materia Prudentiæ: utpotè quæ non versatur in effectione, ut Ars, sed in actione.

11. Circa quartam partem comparat Artem cum fortuna: & asserit, utramque in eo convenire, quòd, sicut Ars versatur in materia contingente, & variabili, ita etiam fortuna in rebus solùm mutabilibus & inconstantibus cernitur. Nihil enim magis in ore omnium, quàm fortunam volubilem esse, instar rotæ in gyrum actæ: atque ideò mirum esset, si materia, in qua illa versatur, non esset pariter lubrica & versatilis. Quare ex eo capite aliquam communionem inter sese habent Ars & fortuna. In quam doctrinam illustrandam affert versum senarium Agathonis sodalis sui, ac dilectissimi magistro utriusque Platoni, accinentis:

Τέχνη τύχην ἔστερξε, καὶ τύχη τέχνην.

Quod ipsum versu hexametro expressum habes apud Argyropilum in textu. Meliùs tamen eodem metro servato reddidit Lambinus:

Fortuna ut artem, sic & ars fortunam amat.

Ejusdem versus meminit apud P. Victorium Simplicius 2. *Physic.* ubi etiam de fortuna differitur: aitque nonnullos Poëtarum cuncta ferè ad fortunam referre.

12. Porrò artis cum fortuna communionem illustrant aliqui exemplo mutuato ex Dione Chrysost. Orat. 1. *de Fortuna*, in pictore quodam, qui cùm vellet in tabula exprimere spumas anhelantis equi, & jam è bello lapsi, nec satis posset; suam indignatus artem, projecit in frænum spongiam variis illitam coloribus ex iis, quos è tabula absterserat: illoque jactu, & illisione fortuita, ad vivum expressit spumas, quas imitari non potuerat sola arte. Quin & in eo eventu fortuna non solùm præstitit subsidium arti, sed etiam exemplo demonstravit, qualiter de cætero ars se deberet gerere, ad exprimendum vividè spumas anhelantis equi. Itaque fortuna habet aliquam cognationem cum Arte, propter similitudinem materiæ contingentis. Aliunde verò & simpliciter differt ab Arte, quoniam hæc rationem intuetur cùm agit: & multò magis à Prudentia, quæ adhuc magis, quàm Ars, consilium & rationem attendit. Fortuna autem præceps ruit, & temerè, tanquam rationis, ac consilii nescia.

13. Unde veteres oppositis schematibus effingere solebant Fortunam & Artem, veluti contrarias. Mercurium enim Artibus præsidentem pingebant supra basim quadratam, seu tesseram undique nitentem quatuor angulis: Fortunam verò sub specie mulieris insistentis pilæ volubili. Qua schematum diversitate exprimebatur oppositio Artis & Fortunæ, quatenus prior illa solido & stabili fundamento nititur, ideoque nulla Fortunæ calamitate, adversitateve, deiici potest: hæc verò volubili fundamento insistit, ideoque inconstans

admo-

admodum est. Unde illud Biantis Prienæi: OMNIA MEA MECUM PORTO. Quasi Artium liberalium doctrinâ instructus, nullis aliis egeat divitiis, aut subsidiis fortunæ. Inde etiam monitum Aristippi Cyrenæi, qui civibus suis mandavit, ut eas sibi conquirerent opes, quæ facto naufragio possent simul natare cum possessore suo, & evadere ad littus. Indidem demum vetus Græcorum proverbiorum senario expressum:

Αὐτὴ ἀτυχίας ἐςὶν ἀνθρώποις τέχνη.
Ars ipsa inopiæ portus est mortalibus.

Nimirum, confugium unicum in egestate, aut calamitatibus fortunæ. Consonat & aliud effatum,

Artem quævis alit regio.

Qui enim secum Artem aliquam defert, quamvis expiletur à latronibus, aut aliter fortunam adversam experiatur, habet in seipso unde vivat, seu victum ac vestitum paret. Idque exemplo suo confirmavit Dionysius ille Siciliæ tyrannus, qui imperio spoliatus Corinthi ludum aperuit, ac pueros in literis & musica instituit. Porrò eam antithesim Artis & Fortunæ eleganter expressit Galenus Oratione parænetica ad bonas artes, atque ex ipso Alciatus Emblemate XCVIII. dum accinit:

Insedit Fortuna cubo sphæræ incubat Hermes:
Artibus hic variis, casibus illa præest;
Adversus vim Fortunæ est Ars facta: sed Artis
Cùm Fortuna mala est, sæpe requirit opem.
Disce bonas artes igitur studiosa juventus,
Quæ certæ secum commoda sortis habent.

Legendus quoque ea de re Plutarchus commentario *De exilio*.

14. Circa quintam partem resumit propriam notionem Artis paullò antè explicatam, ut sit habitus quidam cum ratione vera efficiens. Ac quemadmodum libris præcedentibus, cùm ageret de Virtutibus moralibus in specie consideratis, disseruit quoque de vitiis unicuique earum oppositis: ita etiam nunc post explicatam rationem propriam Artis progreditur ad exponendum vitium contrarium, quod *ἀτεχνίαν* græcè appellat, latinè verò satis commodè *inertia* dicitur à Giphanio: estque habitus faciendi cum ratione falsa, circa id quod potest aliter se habere. In qua definitione exprimitur convenientia generica cùm Arte, sub ratione utrique communi habitus efficiendi circa materiam variantem & contingentem; simulque diversitas & oppositio; quoniam Ars vera cum ratione, inertia verò cum ratione falsa, efficiendi principium est.

15. Dixi, habitum prædictum Arti contrarium, satis commodè à Giphanio *inertiam* latinè nominari; quoniam non semper inertia apud Latinos est idem ac segnities, aut desidia: sed quandoque etiam accipitur pro ipsa Artis ignoratione & qualitate animi prava, seu contraria Arti: ut colligit Gallutius ex Cicerone *in Partitionibus*, illis verbis: *Animi autem, aut quemadmodum affecti sunt virtutibus, vitiis, artibus, inertiis; aut quemadmodum commoti cupiditate, molestia, &c.* Ubi quemadmodum vitium contraponitur virtuti, & cupiditas molestiæ, ita & inertia Arti. Itaque hoc loco inertia usurpatur pro illa prava dispositione animi, qua mens imbuta est ad efficiendum contra rationem opera illa, quæ deberent esse juxta Artem: non autem pro desidia, aut segnitie, quæ solam otiositatem denotat, & cunctationem, ubi quis deberet solicitus esse ad agendum. Unde illud ejusdem Ciceronis in Verrinis per metaphoram reprehendentis ignaviam, ac desidiam Verris. *Quid sedes, Verres? Quid spectas?* Item in Pisonem: *An potest ulla excusatio esse, non dico malè sentienti, sed sedenti cunctanti, dormienti in maximo Reipublicæ motu Consuli?* Unde illud celebre effatum Pythagoræ, *chœnici non esse insidendum*: id est, non oportere per inertiam & otium sectari alienum cibum, seu victitare alieno labore: sed unicuique enitendum esse, ut proprio labore & industria vivat. De quo idem Alciatus, qui suprà, lib. 1. *Parergon* cap. 17. ac præterea alio loco accinens:

Quisquis iners, abeat: nam in chœnice figere sedem
Nos prohibent Samii dogmata sancta senis.
Surge igitur, duroque manus assuesce labori:
Det tibi dimensos crastina ut hora cibos.

Vide D. Thom. 1. 2. q. 57. art. 3. & 4. atque illius Interpretes.

CAPUT QUINTUM.

De Prudentia.

DE Prudentia verò quænam sit perceperimus, si contemplabimur quosnam ipsos prudentes dicimus esse. Videtur itaque prudentis esse, bene consulere posse circa ea, quæ sibi sunt bona, ac prosunt, non aliqua ex parte, ut quænam ad sanitatem, vel vires, sed quæ ad bene vivendum omnino conducant. Argumento est id ita esse, eos etiam qui circa aliquid versantur, prudentes dici, cùm bene ad finem studiosum aliquem, excogitaverint ea, quorum nulla est ars. Quare & omnino prudens is est, qui ad consulrandum est aptus. Consultat autem de iis nemo, quæ aliter sese habere non possunt, aut de iis, quæ ipse agere nequit.

Quare si scientia quidem est cum demonstratione (quorum autem principia aliter sese habere possunt, eorum non est demonstratio: cuncta enim & aliter sese habere possunt) neque de iis, quæ sunt necessariò, consultatio fieri potest: ipsa prudentia profectò, neque scientia, neque ars esse potest. Scientia quidem, quia quod sub actionem cadit, aliter sese habere potest. Ars autem, quòd aliud actionis, aliud effectionis est genus. Restat ergo, habitum ipsam esse agendi vera cum ratione, circa ea, quæ sunt bona homini, atque mala. Finis enim effectionis, est quid aliud præter ipsam effectio-

nem: actionis verò non semper. Est enim ipsa bona actio finis. Quocirca Periclem, & viros tales arbitramur esse prudentes, quia quæ sibi ipsis, & quæ cæteris hominibus sunt bona, perspicere possunt. Esse autem eos tales putamus, qui ad rem familiarem, atque ad Rempublicam administrandam sunt apti. Unde & temperantiam, conservatricem prudentiæ appellamus. Conservat autem talem existimationem. Voluptas enim, & dolor, non omnem existimationem corrumpit, atque pervertit: non enim hanc, triangulum tres angulos æquales duobus rectis habere: sed eas quæ circa id habentur, quod cadit in actionem. Nam principium quidem rerum agendarum id est, gratiâ cujus sunt ipsæ: ei verò, qui corruptus est ob voluptatem, aut dolorem, continuo non videbitur principium ipsum, nec hujus gratiâ, ac propter hoc ipsum, expetenda esse universa atque agenda. Vitium enim, principii corruptivum est. Quare prudentiam habitum esse agendi circa humana bona, vera cum ratione necesse est. At verò artis quidem est virtus, prudentiæ verò non est. Et in arte quidem, qui sua sponte peccat, magis est expetendus: circa verò prudentiam, minùs: quemadmodum & circa virtutes. Patet igitur, prudentiam virtutem quandam esse, non artem. Cùm autem duæ sint animæ partes rationem habentes, alterius erit ipsa prudentia virtus, ipsius, inquam, opinativæ: nam & opinatio circa id versatur, quod aliter sese habere potest, & prudentia ipsa. Atqui neque habitus est cum ratione solùm. Hujus autem indicium est, talis quidem habitus oblivionem esse, prudentiæ verò non esse.

SUMMA ET EXPLANATIO CAPITIS QUINTI.

Prudentiæ propriam rationem dignosci ex actionibus viri prudentis, cujus officia describuntur. Qualiter Prudentia differat ab Arte, itemque ab opinione, & quomodo connectatur cum aliis virtutibus, præsertim cum Temperantia.

POSTQUAM duobus præcedentibus capitibus disseruit Aristoteles de Scientia, & Arte, nunc de Prudentia disputationem instituit. Quippe prima illa instruit intellectum prout est principium speculationis; secunda, quatenus est principium effectionis; & tandem hæc tertia, secundùm quòd est principium actionis. Quippe jam sæpe statutum est, tum capite præcedenti, tum & aliis locis hujus Operis, actionẽ & effectionem plurimùm inter se differre. Dividitur verò caput in tres partes. In prima definitur, quid sit Prudentia, ex consideratione virorum, qui prudentes audiunt, & communiter censentur. In secunda statuitur discrimen Prudentiæ ab Arte. In tertia demum explicatur qualiter Prudentia dissideat ab opinione, & circa quod objectum versetur.

2. Circa primam partem exponit quidnam sit Prudentia. Et ut id clariùs præstet, sumit exordium à viro prudente: nam statuto, intellectoque satis, quis sit vir prudens, facilè in cognitionem habitus Prudentiæ deveniemus. Nimirum, id quibusdam habitibus solemne est, ut clariùs innotescant in concreto, seu ratione subjecti, quod afficiunt, quàm in abstracto, & ratione sui. Ideoque suprà lib. 4. cap. 3. dixit, nihil interesse, utrum de habitu ipso, an de eo, qui habitu est præditus, disseramus. Cùm enim quilibet habitus innotescat ex operatione, ad quam inclinat, & hæc procedat ab illo, qui habitu instructus est, videtur opportunum, ut ratio propria habitus ex subjecto operante dignoscatur.

3. Asserit igitur, illum verè ac propriè prudentem esse dicique, qui possit ex præexistente habitu consultare rectè, ac perpendere, quæ utilia sunt, sive bona homini; non quidem ex parte considerato; qualia censentur quæ bonæ valetudini, aut robori, utilia sunt: sed integrè accepto, prout oportet ad bene & feliciter vivendum. Itaque tria viro prudenti officia adscribuntur: primum, ut ex præexistente habitu sciat deliberare, seu consultare: secundum, ut in consultatione sciat deligere bona utilia: tertium, ut illa ipsa bona, quæ deligit, non sint peculiariter utilia alicui hominis parti, ut corporis valetudini, aut robori, sed toti homini, ut bene ac feliciter vivat. Primò ex iis tribus officiis exprimitur propria ratio Prudentiæ, quæ potissimum in consultando sita est: ideoque vir prudens communiter dicitur consultator, & deliberativus, prout differt ab imprudente, qui temerè, & absque consilio agit. Quare tum hoc loco, tum & infra cap. 7. Aristotel. ut exponat propriam Prudentiæ functionem, potissimùm de consultatione differit. Secundum officium viri prudentis statuitur in utilitate rerum, circa quas consultat, seu deliberat: quoniam deliberativi generis argumentum, ac finis, etiam apud Rhetores, est utilitas. Tertium officium designat qualitatem rerum, seu bonorum utilium, circa quæ consultat vir prudens. Non enim sufficit quòd leviter, aut ex parte solùm utilia sint; nisi etiam toti homini utiliatem magni momenti afferant, qualia sunt, quæ conferunt ad vitam honestè ac feliciter ineundam.

4. Dices: viri prudentes non solùm consultant de iis, quæ immediatè conferunt ad totius hominis bonum, in honesta vita ac felicitate positum; sed etiam de iis, quæ congruentia sunt bonæ valetudini, ac viribus corporis. Quippe eodem virtutis intellectualis habitu provident sibi circa ea omnia bona, quæ iis verè utilia sunt. Utilia autem bona sunt iis, etiam quæ ad corpus spectant. Igitur si prio-

si priora illa spectant ad consultationem viri prudentis, etiam hæc posteriora. Resp. hinc solùm probari, bona utilia homini ex parte solùm, sive convenientia corpori, etiam cadere sub consultationem viri prudentis, quatenus conserunt ad vitam honestè, ac feliciter traducendam: cæterum secundùm se spectata non considerari à viro prudente, nec sub ejus deliberationem cadere. Quippe salus corporis, & robur virium sub hac inspectione non pertinet ad Prudentiam, sed ad Medicinam, vel artem Gymnasticam.

5. Cum autem præcipua functio Prudentiæ potissimùm, ut diximus, in consultando posita sit, procedit ad exponendum circa quid sit consultatio, ut exinde dignoscatur quid sit Prudentia, & quibus nominibus differat à Scientia atque Arte. Ac primò quidem docet, consultationem non esse de rebus omnino necessariis, seu quæ aliter sese habere non possunt: item nec de iis, quæ ipse consultans agere non potest, sed aguntur à natura, aut ab alia caussa procedunt. Quod non probat hoc loco, sed probatum supponit ex dictis lib. 3. cap. 3. Inde autem colligitur, Prudentiam differre à scientia, quoniam hæc est de rebus necessariis, sive quæ aliter se habere non possunt: ut suprà cap. 3. ostensum est: similiter, & ab Arte, quoniam hæc est circa res agendas, seu efficiendas ab eo, qui habitu Artis est præditus.

6. Verum præterea seorsim, ac distinctè probat, Prudentiam differre omnino à Scientia, hoc ferè differendi modo: Habitus versantes circa diversam materiam, differunt inter se. Atqui Prudentiæ & Scientiæ habitus versantur circa materiam diversam. Prudentia, nimirum, circa contingentia, seu quæ aliter se habere possunt: Scientia autem circa necessaria, seu quæ nequeunt aliter se habere: ut supponitur probatum utroque loco nuper indicato. Ergo habitus Prudentiæ & Scientiæ differunt inter se. *Ulterius*. Scientia procedit circa suum objectum per demonstrationem, quæ solùm nititur principiis necessariis. Prudentia autem non procedit per demonstrationem insistentem principiis necessariis, sed per consultationem, quæ solùm est rerum contingentium. Prudentia igitur non est Scientia. *Denique*. Prudentia est de iis solum, quæ aguntur: Scientia autem de iis, quæ non aguntur. Differunt ergo Prudentia & Scientia:

7. Jam verò habitum ipsum Prudentiæ esse diversum ab Arte, probat ferè sic: Habitus omnes, quorum operationes sunt diversæ, etiam differunt inter se. Atqui operationes habituum Prudentiæ & Artis sunt diversæ. Nimirum, ut suprà ex professo probatum est cap. 3. & 4. operatio propria Artis, quæ est effectio, differt ab actione, quæ est operatio per se inspecta à Prudentia. Ergo habitus Prudentiæ & Artis differunt inter se. Sed de hoc rursus.

8. Itaque, constituto discrimine inter Scientiam, Artem, & Prudentiam; hujus propriam rationem, seu definitionem assignat, ut sit *habitus agendi vera cum ratione, circa ea quæ sunt bona homini, atque mala*. Dicitur *habitus*, prout convenit cum aliis habitibus, etiam iis, qui vera cum ratione conjunguntur, qualis sunt Scientia & Ars: differt tamen ab eis, quoniam non est quilibet habitus rectæ rationi conjunctus, sed *habitus agendi*: in quo differt à Scientia, quæ est habitus speculandi, & ab Arte, quæ est habitus efficiendi recta cum ratione. Nimirum, actio, quam græcè πρᾶξιν, nominat, est quid diversum à speculatione, & effectione. Dicitur præterea, non quilibet habitus agendi recta cum ratione, sed nominatim *circa ea quæ sunt bona homini, atque mala*. Est enim habitus per se institutus ad deliberandum circa ea, quæ homini conveniunt, ut bene ac feliciter vivat, declinetque ab iis, quæ vitam turpem & infelicem reddunt. Ergo versatur circa ea, quæ sunt homini bona ac mala.

9. Ulterius, prudentiam esse habitum agendi circa ea, quæ homini bona ac mala sunt, probare videtur dupliciter. Primo. Prudentia, prout distincta ab Arte, versatur circa ea quæ à nobis agi possunt, non autem effici. Versatur enim propriè circa eas actiones immanentes, quibus ipsum agens perficitur, & in quibus finem suum habet: quo nomine differt ab Arte, quæ non molitur, nec efficit aliquid, quo agens ipsum perficiatur in se; nec habet pro fine effectionem ipsam, sed opus externum, quod in lucem profertur. Atqui operationes immanentes, quibus agens perficitur, tanquam fine per se inspecto, sunt bonæ: sicut & malæ, quæ iis opponuntur. Ergo Prudentia, prout distincta ab Arte, versatur circa ea, quæ sunt homini bona ac mala. *Ulterius*. Solùm id est bonum, quod habet rationem finis: ut constat ex lib. 1. Atqui actio deliberata per habitum Prudentiæ, habet rationem finis: ipsa enim εὐπραξία, id est, bona actio, est finis viri prudentis: effectio autem non est finis artificis, sed externum opus, quod fit. Ergo actio deliberata per habitum Prudentiæ, quatenus distincta ab effectione propria Artis, est bona.

10. Secundo idipsum probat à signo, seu ab existimatione communi. Frequenter enim solemus Periclem appellare prudentem, quoniam in privatis ac publicis rebus rectè prospexit, seu deliberavit, circa ea, quæ bona & mala sunt. Hoc etiam nomine laudem apud omnes meruerunt inter Græcos Themistocles ac Nicias: sicut & apud Romanos Cato ac Fabius Maximus: & inter Hispanos Philippus II. cognomento Prudens. Ergo quia habitus Prudentiæ versatur propriè in deliberando & agendo circa ea, quæ bona & mala sunt. Quo ex capite differunt ii, qui prudentes censentur, ab iis, qui sapientes & docti existimantur. Anaxagoras enim, Thales Milesius, & alii ejusdem notæ Philosophi, quamvis sapientes habiti fuerint, non tamen prudentes: quoniam non prospexerunt privatæ ac publicæ utilitati circa bona & mala: sed solùm discipulos suos doctrinâ imbuendos curârunt circa ea, quæ sub contemplationem cadunt. Scientia autem, sive privatim obtenta, sive etiam publicè aliis tradita, non est certa nota prudentis viri, nisi quatenus bene dirigitur in utilitatem scientis privatam, ac publicam aliorum. Sunt enim aliqui hominum ingenio admodum subtiles, & speculationi deditissimi, qui tamen circa res agendas nesciunt deliberare, aut si fortè deliberant, toto cœlo errant: Iis adaptatur proverbium illud Græcorum: μισῶ σοφιστὴν ὅστις οὐχ αὑτῷ σοφός. *non sapit, qui sibiipsi non est sapiens*. Vixque ab eo distat illud adagium, quod ex Ennio mutuavit Cicero in epistola quadam ad Tribatium, dum dixit: *Illud semper memento: Qui sibi ipsi sapiens prodesse nequit, nequicquam sapit*.

11. Notandum autem est, hanc ipsam doctrinam accipi debere de Prudentia strictè dicta, ut

ut non sit idem, esse prudentem, ac scientem: alioqui enim pro uno eodemque accipi solet vir prudens, ac sciens, sive sapiens, etiam apud Auctores primæ ac summæ notæ. Itaque Prudentiæ nomen quandoque accipitur communi quadam significatione, prout extenditur ad significandum etiam omne genus doctrinæ, tum speculativæ, tum & practicæ. Quod sæpe legere est apud Ciceronem, cui non semel idem est vir prudens, ac instructus precellenti rerum cognitione, sive ea sit theoretica, sive actuosa; præsertim lib. 1. *Officiorum*, initio, ubi disserit de Prudentia sub ea communi acceptione. Quod & Platoni solemne est, atque ipsi Aristoteli multis locis, quibus Prudentia dicitur nihil aliud esse, quàm scientia, ac plurimarum rerum multiplex & varia cognitio: atque infra cap. ult. hujus libri testatur, Socratem omnes scientias solitum appellare φρονήσεις, id est, *prudentias*: & lib. 1. *Mag. Moral.* pariter refert, virtutes omnes morales ab eodem nominatas fuisse ἐπιστήμας, *scientias*, quasi unum idemque existimaret, scientiam, prudentiam, & virtutem moralem. Hoc autem loco Aristoteles disserit de Prudentia strictè accepta, & quatenus differt ab omni scientia, ac virtute morali, & ab aliis speciebus virtutum intellectualium, de quibus hoc libro agitur. Et hanc strictam Prudentiæ acceptionem agnovit Cicero loco nuper allegato, dum dixit: *Prudentiam enim, quam Græci* φρόνησιν *dicunt, aliam quandam intelligemus, quæ est rerum expetendarum fugiendarumque scientia*. Nimirum, hæc ipsa, de qua modò agimus, quamvis Aristoteles in præsenti illam, non σοφίαν, sed φρόνησιν vocet. Nimirum habitum Sapientiæ infrà cap. 6. & passim, *sophiam* dicit: Prudentiam verò *phronisim*: quæ est habitus omnino distinctus à sophia. Itaque Prudentiæ, sive phroniseos, aut phroneseos nomine, expressè accepto, significatur habitus ille, qui est principium, non speculandi, non efficiendi, sed agendi recta cum ratione, circa ea, quæ sunt homini bona, atque mala, seu expetenda, aut fugienda.

12. Tertiò probat idipsum alio signo: nimirum, ex eo quòd virtus Temperantiæ dicatur à Græcis σωφροσύνη, *sophrosyne*, quasi conservatrix Prudentiæ: nimirum à verbo σώζω, quod significat servare, & ἀπὸ τῆς φρονήσεως, quæ est Prudentia. Itaque Temperantia dicitur sophrosyne, quasi σώζουσα τὴν φρόνησιν, *servans prudentiam*, aut illam sartam tectam custodiens. Quod videtur accepisse Aristoteles ex Platone, qui in *Cratylo* monet, Temperantiam dictam fuisse σωφροσύνην, quasi σωτηρίαν τῆς φρονήσεως, *custodiam prudentiæ*. Ac meritò quidem: nam solius hominis temperati, ac continentis in officio perturbationes animi, est rectum ferre de rebus agendis judicium, sive, quod perinde est, prudenter deliberare circa res expetendas, aut fugiendas. Inde est, ut inter illos celebres Græcorum Philosophos, qui sapientes ab omnibus censebantur, paucissimi prudentes extiterint, quoniam admodum pauci eorum temperantes fuerunt, seu in animi perturbationibus moderati ad rationis præscriptū, ut propterea rectū de rebus expetendis aut fugiendis judicium ferrēt.

13. Quam eorum labem, similiter & aliorum sui ævi, observavit Cicero, gravissimis illis verbis: *Quotusquisque philosophorum invenitur, qui sit ita moratus, ita animo & vita constitutus, ut ratio postulat? qui disciplinam, non ostentationem suæ scientiæ, sed legem vitæ putet? qui obtemperet ipse sibi, & decretis pareat suis?* Gravissima, inquam, verba, & quæ adnotare debeamus Philosophi, etiam Christiani, ut in nobis cohæreant vita ac doctrina. Similiter & Cornelius Nepos in epistola quadam ad eundem Ciceronem apud Lactantium lib. 3. de falsa sapientia, idem argumentum tractat, dum ait: *Tantùm abest ut ego magistram esse putem vitæ Philosophiam, beatæque vitæ perfectricem, ut nullis minus esse putem opus magistris vivendi, quam plerisque, qui in ea disputando versantur. Video enim magnam partem eorum, qui in Schola de pudore & continentia præcipiunt argutissimè, eosdem in omnium libidinum cupiditatibus vivere.* Sed & audire par est eundem Lactantium, qui inter alios Philosophos, quos intemperantiæ, atque aliorum vitiorum arguit, hæc de Aristippo profert: *Aristippo cum Laide nobili scorto fuit consuetudo. Quod flagitium gravis ille Philosophiæ doctor sic defendebat, ut diceret, multùm inter se, ac cæteros Laidis amatores interesse, quòd ipse haberet Laidem, alii verò à Laide haberentur. O præclara & imitanda bonis sapientia! Huic verò liberos in disciplinam dares, ut discerent habere meretricem? Aliquid inter se, ac perditos, interesse dicebat, scilicet, quòd illi bona sua perderent, ipse gratis luxuriaretur. In quo sanè sapientior meretrix fuit, quæ Philosophum habuit pro lenone, ut ad se omnis juventus, doctoris exemplo, & auctoritate corrupta, sine ullo pudore concurreret*. Hactenus ille. Legendi præterea ea de re Philo Judæus lib. 2. *de vit. contempl.* Gellius lib. 18. cap. 2. & lib. 19. cap. 11. Plutarchus lib. *de educandis liberis* ante finem, Chrysostomus, Ambrosius, Theodoretus, & Anselmus noster ac Cornelius in cap. 1. Epist. ad Romanos, ad illa verba: *Tradidit illos Deus in passiones ignominiæ*: ubi longum censum producunt eorum Philosophorum, qui cùm doctissimi & præstantissimi haberentur, extiterunt turpissimi, & sepulti omnimodæ intemperantiæ ceno. Quod & luculentiùs ac distinctiùs habetur apud Diogenem Laërtium in Vitis Philosophorum. Hæc tantùm indicâsse sufficiat, ut appareat, meritò Temperantiam ab Aristotele & Platone appellari conservatricem Prudentiæ; quoniam nemo eorum Philosophorum, qui intemperanter vixerūt, prudens existimatus fuit. Ubi enim non est habitus agendi recta cum ratione, circa ea quæ expetenda aut fugienda sunt, sed tantùm habitus speculandi, qualem habebant ii Philosophi; ibi Scientia quidem est, non autem Prudentia.

14. Circa secundam partem, explicat uberiùs distinctionem Artis à Prudentia, jam supra traditam. Dixerat, nimirum, antea, quod pene omnibus obvium & in prospectu est, Artem eo nomine differre à Prudentia, quòd illa sit principium effectionis, & operis alicujus externi, in eoque solo finem sibi præstituat: contrà verò Prudentia solùm sit principium agendi, & in actione honesta suum finem collocet, totiusque vitæ cursum instituat secundùm rectam rationem, in veram utilitatem hominis, aliorumque ipsi utcunque conjunctorū. Nunc autem exquisitiores & reconditiores discriminis caussas inter utramque assignat. Prima est, Artem non posse proferri in usum, qui sit utilis vitæ humanæ honestè ac laudabiliter ineundæ, nisi dirigatur per aliquam virtutem moralem. Ratio est ferè hujusmodi. Omnis habitus indifferens ut benè aut malè prodeat in exercitium operationis,

eget

eget aliquo habitu ex se, ac determinatè dirigente in honestum finem, ut sit utilis honestati morum. Ars est habitus indifferens, ut benè aut malè prodeat in exercitium operationis: cùm aliqui benè, aliqui autem malè utantur, ut experimento patet; quidam in utilitatem suam & aliorum; quidam verò in perniciem. Virtus autem moralis est habitus ex se, ac determinatè dirigens in finem honestum: cùm sit qualitas, quâ nemo malè utitur. Ergo ars eget aliquo habitu virtutis moralis dirigente in finem honestum, ut sit utilis honestati morum. Prudentia autem nulla alia virtute dirigente opus habet, cùm ipsa ab intrinseco inclinet, feraturque in id, quod honestum est, & vera felicitas hominis. Quin & Prudentia nunquam est sine cæterarum virtutum comitatu, ut infrà apparebit cap.13. ideoque nullus est locus ut vir verè prudens erret ex depravatione judicii. Etenim perturbationes animi ad mediocritatem redactæ mediis virtutum habitibus, non commovent appetitum, ut terminos rationis prætergrediatur: ideoque nullum impedimentum afferunt ad ferendum de rebus limpidum ac rectum judicium.

15. Secunda differentia inter Prudentiam & Artem est, quòd in Arte ille magis expetendus est, qui spontè peccat, quàm qui invitò, aut ex ignoratione. Spontaneus enim, seu voluntarius error in extruendo opere artificioso, non arguit in artifice imperitiam, seu defectum Artis, sed tantùm abusum artificis. Prudentia verò è contrario se habet: nam quodlibet vitium spontaneum, seu voluntarium, arguit defectum Prudentiæ. Quisquis enim spontè sua peccat, improbus est: nemo autem improbus est prudens, seu præditus habitu Prudentiæ. Itaque ambo quidem habitus in eo conveniunt, quòd voluntariè peccans, sive circa opus artificiosum, sive circa mores, meritò reprehendatur. Aliunde tamen magnum discrimen est, quòd peccans spontè circa opera Artis, non accusatur de imperitia, seu defectu Artis; peccans verò spontè circa mores, arguitur improbitatis, ac proinde & imprudentiæ. Imò magis reprehenditur, quàm si invitò, seu ignoranter peccaret, quoniam sic dignus esset miseratione: peccans verò spontè, nullam excusationem obtendere potest, ideoque dignus venia non est, ut dictum fuit suprà lib.3. cap.1.

16. Tertia denique discriminis ratio in eo consistit, quòd Prudentia sit virtus quædam hominis propria, quà homo est; quoniam propriè rationem perficit, dum hominem reddit probum ac bonum simpliciter. Ars autem licèt sit habitus intellectualis, non tamen perficit hominem, quà homo est, simpliciter loquendo. Quamvis enim reddat hominem industrium, seu bonum artificem, non tamen probum, seu simpliciter bonum. Quam utriusque differentiam Arist. emphaticè, ut assolet, ac veluti eminùs indicat, verbis illis: *Patet igitur prudentiam virtutem quandam esse: non artem*. Ubi dum Prudentia dicitur non utcunque virtus, sed *ἀρετή τις*, *virtus quædam*, indicatur subobscurè, rationem virtutis aliter convenire Prudentiæ, quàm Arti. Convenit enim illi ratio virtutis ita ut perficiat simpliciter hominem, constituendo ipsum probum: quod tamen non convenit Arti, licèt etiam intellectualis habitus sit.

17. Circa tertiam partem comparat Prudentiam cum opinione, quæ licèt non sit virtus, ut suprà cap. 3. traditum fuit, aliquo tamen modo perficit animam intelligentem. Ac primò quidem observat similitudinem quandam inter opinionem & Prudentiam, tam ex parte subjecti, in quo ambæ resident, quàm objecti, sive materiæ, circa quam versantur. Ex parte quidem subjecti conveniunt: nam cùm duæ sint animæ intelligentis facultates, altera per se instituta ad sciendum & contemplandum, altera verò ad opinandum, ut cap.1. hujus libri dictum est; & aliàs planè constet, Prudentiam non esse sitam in facultate sciente ac contemplante; oportet ut sit in facultate animæ opinante, quæ dicitur *δοξαστικόν*. Ergo subjectum Prudentiæ atque opinioni commune est eadem facultas animæ opinativa. Quòd autem etiam conveniant in objecto, seu materia circa quam versantur, facilè constat: quia tam Prudentia, quàm opinio, versantur circa ea, quæ aliter se habere possunt, quoniam contingentia sunt. Prudentia enim versatur circa ea, quæ sub consultationem cadunt: hæc autem solùm sunt contingentia, seu quæ possunt agi, aut non agi. Similiter opinio intrinsecus claudit formidinem partis oppositæ: ideoque est de rebus, quæ possunt aliter se habere, saltem relatè ad judicium opinantis, quoniam non cognoscit rem per caussam necessariam, & quòd illius sit caussa, & quòd nequeat aliter se habere: hoc enim proprium est scientiæ.

18. Deinde statuit utriusque discrimen duplex ex duplici utriusque proprietate. Quamvis enim Prudentia & opinio conveniant in subjecto, simulque in objecto, seu materia mutabili; aliunde differunt, quatenus Prudentia non est habitus cum sola ratione conjunctus, sed præterea etiam cum rectitudine appetitus. Ut enim infrà cap.13. hujus libri traditur ex professo, Prudentia est connexa necessariò cum virtutibus moralibus, quæ rectum & moderatum appetitum constituunt. Insuper & lib. 7. cap. 4. statuitur, neminem improborum esse verè prudentem, quia omnis improbus habet inordinatum appetitum. Et ratio ejus doctrinæ nunc breviter indicata, est, quoniam cùm mens & appetitus sint duæ potentiæ adeò vicinæ atque illigatæ inter se, quoties ægrotat appetitus inordinato perturbationum excessu aut defectu, ægrotet etiam ipsum judicium necesse est. Ergo ut judicium sit rectum, quale existit in viro prudente, oportet etiam existere rectum appetitum. Prudentia igitur non modò est habitus cum ratione, sed etiam cum rectitudine appetitus. In quo planè differt ab opinione, quæ pariter esse potest cum appetitu recto, aut non recto. Unde tam improbi homines, quàm probi, suas opiniones utcunque stabiliunt & tuentur: cùm tamen solùm ii, qui virtutem colunt, & bene morati existunt, Prudentiâ præditi sint.

19. Aliam quoque discriminis rationem assignat postremis verbis capitis, quòd opinionis sit oblivio, non autem Prudentiæ. Nimirum, opinio ex duplici capite habet, ut facilè oblivione deleri possit: nam & cognitione adquiritur, quæ oblivioni admodum subjecta est; & nullam per se loquendo firmitatem habet; cùm non sit certa omnino de eo, quod affirmat, vel negat. Prudentia verò aliter se habet: quod distinctè apparebit considerando ejus initium, progressum, ac finem. Initium enim, seu principium Prudentiæ, maximè in naturæ qualitate nititur: nimirum, in perspicacitate ac solertia ingenii, ac peculiari & apto primarum qualitatum & humorum temperamento. Quare & se-

& ſenes ut plurimùm prudentiores juvenibus ſunt, quoniam hi plus juſto ſervidi ſunt ſanguine, ideoque temerè ac præcipitanter ad agendum feruntur; illi è contrario frigidiores, & ſicciores. Quin & inter animantes brutas formicæ & apes prudentiores habentur, non ſolùm apud Poëtas, ſed Hiſtoricos etiam Naturales, quòd idonea & competenti qualitatum humorumque mixtione præditæ ſint. Progreſſus autem prudentiæ poſitus eſt in notitia practica & experimentali rerum expetendarum ac fugiendarum: quæ monitis ſapientum & expertorum virorum, atque lectione rerum geſtarum, habetur. Finis demum prudentiæ in ſplendidiſſimo virtutum ſatellitio, ſeu comitatu conſiſtit, quæ aſſiduò penè inclinant & concitant animum ad exercitium honeſti, paſſim ferè & ubique occurrentis.

20. Hinc facilè evincitur, prudentiam non ſubjacere oblivioni; quoniam ſi de ejus principio, ſeu initio loquamur, illud ſub oblivionem non cadit; quoniam non eſt aliquid cognitione adquiſitum, ſed à natura acceptum, quod proinde immobile ſemper conſiſtit. Si de medio, ſeu progreſſu, ſermo ſit; deleri quidem abſolutè poteſt per oblivionem rerum à ſapientibus præceptarum, aut traditarum in ſcriptis aliorum: non tamen ita facilè, ac opinio; quoniam frequens occaſio agendi circa res expetendas, aut fugiendas, paſſim in memoriam revocat', quæ audivimus, aut legimus. Si tandem de fine dicendum ſit, manifeſtum apparet, prudentiam tot virtutibus ſtipatam, paſſim inclinantibus ad honeſtum, quod ubique agendum occurrit, non facilè oblivione deleri poſſe. Patet igitur, id diſcriminis inter prudentiam & opinionem eſſe, quòd hæc facilè oblivione deleri poſſit, illa verò vix, aut ne vix quidem.

21. Ex doctrina hac lucem non modicam affert quod ſuprà lib. 1. cap. 10. dictum fuit: Virtutes, ſcilicet, morales habere majorem firmitatem, quàm ſcientias, artes, & diſciplinas. Nam licèt ſcientiæ verſentur circa res neceſſarias & æternas, atque adeò ex hoc capite appareant ſtabiliores, quàm virtutes morales, & prudentia ipſa, quoniam hæ verſantur circa contingentia; aliunde tamen prudentia & virtutes morales ſunt ſtabiliores; quoniam in humano ac civili convictu longè frequentior exercitatio illarum occurrit, quàm ſcientiarum. Raro enim plenam & perfectam rerum demonſtrationem aſſequimur: Virtutum autem & prudentiæ exercitatio in viro probo, frequens ac penè aſſidua eſt. Unde magis ac magis augentur virtutes, ideoque firmiùs animo hærent, ac procul ab oblivione ſunt pluſquàm ſcientiæ.

22. Idque præterea experimento patet in iis, qui ad extremum ſenium perveniunt, aut in amentiam incidunt, poſt plures ſcientias & virtutes morales jam adquiſitas. Obliviſcuntur enim omnino ſcientiarum, & tamen virtutum antiqua exercitia non intermittunt. Cujus rei illuſtre teſtimonium alibi me obſervâſſe memini ex Abulenſi quodam loco ajente: *Joannes Ægidius Zamorenſis, Ordinis Minorum, homo valde doctus, qui pleraque voluminum, tam hiſtorialium, quàm ſapientialium edidit, ad tantam pervenit ſenectutem, ut jam nec literas noſceret, nec ſciret ſe eſſe, qui priùs libros edidiſſet.* Lege ejuſdem Abulenſis Indicem litera I. pag. 197. col. 3. Similiter & plures alii ſenio confecti, prorſus obliviſcuntur earum diſciplinarum, quas diu noctuque tractârunt. Et tamen adhuc in ea ætate, repetunt, quantùm per vires corporis licet, pia illa exercitia virtutum, in quibus aſſiduè fuerunt. In amentibus quoque idem ſæpe obſervavimus: nam quarum virtutum exercitia iis fuerunt aſſidua, dum ſano judicio eſſent; eadem quoque poſt amentiam manent: idque quamvis cæterarum rerum antea geſtarum prorſus immemores ſint. Nihil ergo mirum, ſi virtutes non facilè oblivione deleantur, inſtar opinionum, quæ adhuc infirmiùs animo hærent, quàm ſcientiæ.

Vide D. Thom. 2. 2. q. 47. quæ eſt de Prudentia ſecundùm ſe, & illius Interpretes.

CAPUT SEXTUM.

De Intellectu.

UM autem ſcientia æſtimatio ſit de univerſalibus, & iis, quæ neceſſariò ſunt, ſintque demonſtrabilium, ſcientiæque omnis principia (eſt enim ipſa ſcientia cum ratione principii rei ſcibilis) nec eſt ſcientia, nec ars, nec prudentia. Scientia, quia ipſum ſcibile, demonſtrabile eſt. Ars, & prudentia, quia in iis verſantur, quæ ſeſe aliter habere poſſunt. At neque ſapientia eſt. Eſt enim ſapientis de quibuſdam demonſtrationem habere. Quòd ſi ea quidem, quibus verum dicimus, & nunquam falſum in iis, quæ poſſunt, aut non poſſunt aliter ſeſe habere, hæc ſunt, ſcientia, prudentia, ſapientia, intellectus: horum autem trium habituum nullus eſſe poteſt (atque tres dico, prudentiam, ſcientiam, ſapientiam) reſtat intellectum eſſe principiorum.

SUMMA

SUMMA ET EXPLANATIO CAPITIS SEXTI.

Intellectum principiorum esse habitum quendam virtutis intellectualis, superadditum intelligentiæ, ejusque studio & industria adquisitum, ac distinctum planè à Scientia, Sapientia, Arte, ac Prudentia. Illustratur sententia Aristotelis contra aliquos Interpretum, & ab objectionibus vindicatur.

ACCEDIT Aristoteles hoc capite ad explanandam quartam speciem habitus intellectualis, quam hoc loco νοῦν appellat, id est, *mentem*, seu *intelligentiam*, ut Cicero loquitur. Latini verò Interpretes, & Philosophi Scholastici dicunt communiter Intellectum primorum principiorum. Porrò νοῦς, sive mens, aut intelligentia, aut Intellectus, hoc loci non accipitur pro facultate animi unicuique nostrum insita ad percipiendum verum, sed pro habitu quodam versante circa principia. Dividitur à quibusdam hoc caput in duas partes. Priore illarum asseritur, Intellectum distingui à quatuor habitibus intellectualibus, Scientia, Arte, Prudentia, & Sapientia. Posteriori parte decernit ejusmodi habitum versari propriè circa principia. Nos autem absque ulla partium divisione putamus illud commodiùs exponi & illustrari posse.

2. Porrò Aristoteles præmittit, quod suprà cap. 3. statutum est, Scientiam esse circa universalia, & necessaria, quæ sub demonstrationem cadunt, veluti conclusiones illatæ ex principiis: atque adeò oportere ut sint principia aliqua, ex quibus conclusiones demonstrentur, & omnis earum scientia ortum ducat. Hoc enim statuto colligit, debere existere habitum aliquem mentis, qui versetur circa eadem principia. Etenim aliquis habitus mentis est circa conclusiones demonstrabiles ex principiis. Ergo & aliquis etiam habitus esse debet circa principia ipsa indemonstrabilia.

3. Deinde pronuntiat, habitum hunc, seu virtutem mentis, differre à Scientia, Arte, Prudentia, & Sapientia, quæ sunt aliæ quatuor virtutes intellectuales. Primum sic ferè probat. Scientia solùm est de iis, quæ per demonstrationem innotescunt. Habitus autem, seu intellectus principiorum, non est de iis, quæ per demonstrationem innotescunt: nimirum, principia ipsa sunt indemonstrabilia. Ergo Intellectus principiorum non est idem, ac Scientia. Secundum, itemque tertium, suadetur. Habitus circa ea, quæ se aliter habere possunt, longè differt ab illo, qui versatur in iis, quæ aliter se habere nequeunt. Atqui habitus Artis & Prudentiæ sunt circa ea, quæ aliter se habere possunt, ut ostensum est cap. 4. & 5. Intellectus autem circa ea, quæ aliter se habere nequeunt; cùm principia ipsa, in quibus versatur, sint omnino necessaria. Intellectus ergo est habitus diversus ab Arte & Prudentia. Quartum denique probatur. Habitus qui se extendit ad ea, quæ demonstrari possunt, differt ab eo, qui solùm extenditur ad ea, quæ demonstrari non possunt. Sed habitus Sapientiæ extenditur ad conclusiones demonstrabiles: habitus autem Intellectùs ad sola principia indemonstrabilia. Ergo habitus Sapientiæ differt ab habitu Intellectus.

4. Sed occurrit statim difficultas communis Interpretum, quorum aliqui volunt, Intellectum differre quidem à quatuor habitibus Intelligentiæ prædictis; non tamen propterea esse habitum, sive virtutem intellectualem; sed ipsam nudam potentiam intelligendi, absque præsidio aliquo virtutis, vel habitus superadditi. Idque probare conantur multiplici ratione, argumentoque.

5. Primò enim, nullus habitus virtutis est nobis inditus à natura, sed doctrinâ atque exercitatione adquiritur: ut suprà lib. 2. cap. 1. & 5. ex professo traditum est. Atqui Intellectus principiorum est nobis inditus à natura. Non ergo est habitus virtutis. Minor propositio, in qua est difficultas, suadetur. Quoniam inditum est nobis à natura, ut à primis principiis, & universalibus, ad peculiaria & singularia procedamus. Intellectus autem est circa prima principia & universalia. Ergo est inditus nobis à natura.

6. Confirmatur. Ideo constituuntur habitus virtutum intellectualium in anima, quia vis ejus innata non est satis per se idonea ad proferendos actus cognoscendi aliquod determinatum genus veri: proptereaque ut facilè & expeditè illud cognoscat, indiget præsidio aliquo virtutis, seu habitus superadditi. Hæc autem ratio nullum habet locum circa principia: quoniam quælibet anima rationis compos statim, & absque difficultate ulla, cognoscit veritatem principorum. Non ergo locum habet in anima quispiam habitus, seu virtus intellectualis circa principia.

7. Urgetur ampliùs. Omnis habitus virtutis difficili loco positus est, atque in arduo versatur: ut ostensum est allegato cap. 5. libris secundi. Atqui intellectus principiorum non est difficilis, nec in arduo versatur. Ut enim ait Boëtius lib. *de Hebdomadibus*, Intellectus est communis animi conceptio, quam unusquisque probat auditam: quoniam principia ipsa sunt per se nota, quæque prima ac simplici apprehensione sui assensum statim extorquent. Intellectus igitur non est habitus virtutis.

8. Secundò. Omnis habitus virtutis versatur in ea materia, in qua accidere potest peccatum & error. Ideoque suprà lib. 4. cap. 1. statuta fuit necessitas virtutis superadditæ, ut homo instruatur competenti aliquo præsidio ad declinandum ab exuperantia & defectu, in quibus est assiduum periculum erroris & peccati. Atqui Intellectus non versatur in materia, in qua possit esse peccatum & error. Versatur enim circa principia, in quibus errare aut decipi non potest: ut idem Aristoteles

docet

docet 2. *Metaphysicæ*, & confirmat proverbio ilius temporis pervulgato: *In foribus quis erat?* quemadmodum enim qui in foribus alicujus domus est, non potest errare, seu ignorare domum: ita nemo ob oculos mentis habens prima principia, per quæ ingredimur ad res cognoscendas, errare potest circa eadem prima principia. Intellectus ergo principiorum non est habitus Virtutis.

9. Tertiò. Eodem modo se habet potentia intelligendi in ordine ad prima principia, sicut voluntas in ordine ad ultimum finem. At voluntas ita se habet in ordine ad ultimum finem, ut nullo habitu sibi super addito egeat ad ipsum amandum: nimirùm, innatâ vi atque inclinatione suâ fertur in amorem ultimi finis sui. Ergo nec potentia intelligendi eget ullo habitu superaddito ad cognoscendum prima principia.

10. Verum Auctores prædicti proculdubio deserunt Aristotelem, qui apertissimè hoc ipso libro capite tertio, recensuit Intellectum inter quinque habitus virtutum intellectualium. Præmiserat enim ultimis verbis capitis secundi: Καθ' ἃς ἂν ἕξεις &c. *Quibus habitibus maximè pars utraque verum dicit, ii sunt ambarum virtutes.* Et statim initio capitis tertii: *De ipsis igitur* (nimirum, habitibus eisdem, seu virtutibus utriusque facultatis intelligentis) *rursus dicamus oportet, altiùs initio sumpto. Sint itaque ea, quibus verum anima dicit affirmando, aut negando, numero quinque. Hæc autem sunt ars, scientia, prudentia, sapientia, intellectus.* Quam eandem doctrinam divisionemque palam supponit, & confirmat hoc ipso capite. Si autem Intellectus est habitus virtutis intellectualis, debet omninò differre à potentia intelligendi. Etenim omne quod natura insitum cuique homini est, & à prima ipsius productione trahitur, omninò differt ab eo, quod non est naturâ insitum, nec trahitur à prima hominis productione, sed potiùs exercitatione, aut doctrina adquiritur. Atqui potentia intelligendi est naturâ insita cuilibet homini, trahiturque à prima productione; nullus autem virtutis habitus naturâ insitus est, aut trahitur ab ipsa productione; sed postea exercitatione, aut doctrina adquiritur: ut lib. 2. cap. 1. & 5. probatum fuit. Si ergo Intellectus principiorum est habitus virtutis, omnino differt à potentia intelligendi. Quare sicuti hæc, quamvis naturali inclinatione versetur circa omne verum, tanquam objectum sibi adæquatum, eget habitus superadditus, quibus promptè, facilè, & delectabiliter percipiat verum ipsum; tum theoricis, ut Scientiâ, & Sapientiâ; tum practicis, ut Prudentiâ, & Arte; ita etiam licèt naturali inclinatione versetur circa prima principia, adhuc eget habitu superaddito, quo promptè, facilè, & delectabiliter percipiat veritatem ipsam primorum principiorum.

11. Præterea. Naturalis intelligendi facultas eget habitu superaddito circa omne id genus veri, in cujus cogitatione quodammodo errare potest. Atqui circa cognitionē principiorum errare quodammodo potest: nimirum, illorum quæ simpliciter prima, & maximè evidentia non sunt. Quod experimento constat, non modò in hominibus amusis, aut è media plebe, qui aliter de rebus ipsis judicare solent, quàm exigant principia rerum; sed etiam in iis, qui cùm aliàs Philosophi haberentur, circa cognitionem principiorum errârunt: ut patet in Heraclito, & Anaxagora, quos Aristoteles lib. 4. *Metaph.* eam ob caussam reprehendit: similiterque in Parmenide, Melisso, ac Zenone Eleate, aliisque, quos in libris *Physicorum* eodem nomine impugnat. Ergo naturalis intelligendi facultas eget habitu superaddito circa cognitionem principiorum, ut ab omni errore libera sit: saltem circa cognitionem illorum, quæ non sunt per se atque omninò evidentia.

12. Ulterius. Permisso gratis quòd potentia intelligendi errare vix, aut ne vix quidem possit, circa principia, adhuc id certum est, atque experimento comprobatum, post crebram mentis exercitationem in speculandis primis principiis, comparari, seu adquiri facilitatem quandam, & promptitudinem ad ea penitiùs cognoscenda. Hæc autem ratio sufficeret ad asserendum in mente locum habere quendam habitum speculativum eorundem principiorum. Nam sicuti ex simili facilitate, & promptitudine, quam experimur in mente post crebram exercitationem circa veritates theoricas, aut practicas, colligimus existentiam habituum superadditorum Scientiæ, & Sapientiæ, itemque Prudentiæ, & Artis; eodem quoque fundamento colligere possumus existentiam Intellectus superadditi, seu habitus principiorum.

13. Insuper idipsum evincitur, juxta communem sententiam traditam à D. Thoma 1. p. q. 79. art. 12. & 2. 2. q. 47. art. 6. quòd, nimirum, in mente, sit habitus intellectualis superadditus, quem synderesim dicunt, circa prima principia practica, qualia sunt, malum fugiendum esse, & bonum amandum, jus suum unicuique tribuendum, nulli irrogandam injuriam, quæ quidem omnia, non minus evidentia sunt, quàm principia speculabilia, nec minùs naturali mentis acumini innotescunt, quasi spontè sua. Ergo & similiter debet esse aliquis habitus menti superadditus circa principia speculabilia, non obstanti quòd quædam illorum evidentia sint, & spontè sua naturali mentis acumini innotescant.

14. Alii interpretes, cùm viderent nullo modo statui posse identitatem mentis, seu potentiæ intellectivæ cum Intellectu principiorum, dixerunt, hunc quidem esse habitum virtutis superadditum; non tamen ullo modo adquisitum, sed inditum à natura: quoniam simul cum potentia intelligendi infunditur, absque ullo studio, aut exercitatione nostra.

15. Cæterum & ii procul aberrant à sensu Aristotelis, qui allegato lib. 2. hujus operis cap. 1. & 5. universè negans vitutes esse nobis inditas à natura, docensque illas omnes adquiri studio nostro, idest, doctrina exercitationeque; & aliunde in præsentiarum asserens Intellectum principiorum esse habitum virtutis; consequenter docet, ipsum non esse naturâ inditum ab ipsa genesi, sed partum studio, & labore uniuscujusque.

16. Deindè idipsum refellitur multipliciter. Primò. Quia naturæ beneficio non inditur homini, nisi id, quo simpliciter eget, ut sit, & operetur, cætera autem, quæ solùm conferunt ad operandum meliùs, seu faciliùs, committuntur uniuscujusque industriæ, ac studio adquirenda, mediis potentiis in eum finem concessis, idoneisque. Neque alia est ratio, cur ab ipsa generatione non trahamus habitus disciplinarum, & virtutum, tam moralium, quam intellectualium, nisi quòd ea non sunt necessariæ simpliciter, ut simus, & ope-

& operemur, sed ad meliùs & faciliùs operandum dumtaxat. Atqui Intellectus, seu habitus principiorum, non est simpliciter necessarius ut simus, cùm non spectet ad complementum essentiale, aut connaturale: neque etiam ut operemur; cùm possit absolutè sine illo mens assentiri principiis evidētibus; sed tantùm ad assentiēdum meliùs & faciliùs. Ergo non est habitus naturæ beneficio inditus homini, sed partus studio ac labore uniuscujusque.

17. Rursus. Quæcunque nobis indita sunt naturâ, nec augentur intenduntur ve exercitatione, nec minuuntur remittunturve per cessationem ab actu, sed eadem ubique manent: ut patet in potentiis animæ, quoniam ipsi natura inditæ sunt. Atqui experimento diuturno patet, habitum principiorum intendi exercitatione, & remitti per cessationem ab actibus assentiendi principiis. Qui enim crebrò iis assentitur, percipit in seipso facilitatem & promptitudinem assentiendi præ illo, qui cessat, seu non solet assentiri: quod in omnibus habitibus est argumentum manifestum intensionis, remissionisque. Ergo habitus principiorum non est nobis naturâ inditus.

18. Denique idipsum evincitur ex doctrina illa communiter admissa Aristotelis lib. 3. *de Anima* textu 14. ajentis, intellectum nostrum ante adventum imaginum, seu specierum, esse instar tabulæ levis & rasæ, in qua nihil est depictum. Hinc autem colligitur, in ipso intellectu nullum habitum naturaliter inditum præexistere circa principia: quoniam sic intellectus ante adventum specierum non esset omnino nudus, seu instar levis tabulæ: insuper & necessariò præexisteret cum speciebus etiam à natura inditis ad cognoscendum eadem principia; quoniam quilibet habitus existens in potentia cognoscendi vim habente, exigit naturaliter & necessariò consortium specierum repræsentantium illius objectum. Cùm igitur certum exploratumque sit apud omnes, intellectum nullas habere species naturâ inditas, sequitur planè, neque in ipso esse naturâ inditum habitum principiorum.

19. Neque obstat quod aliqui objiciunt ex D. Thoma 1. 2. qu. 51. art. 3. docente, habitum hunc partim esse naturalem, partim studio, atque uniuscujusque exercitatione adquisitum. Inde enim nihil adversus nos infertur, sed solùm colligitur, habitum ipsum initium aliquod habere in ipsa natura, in eaque veluti in semine contineri. Ex hac autem doctrina, quæ verissima est, nullatenus colligitur habitum ipsum in se inditum à natura esse, seu non adquisitum: nam eodem modo Arist. loquitur de habitibus virtutum generatim iis ipsis locis, in quibus expressè negat, illas esse naturâ inditas. Etenim suprà lib. 2. cap. 1. inquit: *Neque igitur naturâ, neque præter naturam in nobis virtutes efficiuntur: sed idonei quidem ad ipsas suscipiendas sumus naturâ: suscipimus autem ipsas, atque perficimur per consuetudinem*. Similiter & infrà cap. tertio decimo hujus libri ait: *Omnibus enim singuli mores inesse quodammodò naturâ videntur. Etenim & justi naturâ, fortesque, atque ad temperantiam nati videmur: cæteraque continuò habemus ex ipso ortu*. Et tamen omnibus in confesso est, nullam virtutem ex iis omnibus in seipsa consideratam, sive in ratione habitûs, naturâ insitam nobis esse. Unde post verba relata subdit: *Sed esse tamen quærimus aliquid aliud, quod est propriè bonum, & talia nobis alio modo inesse*. Nimirum, exercitatione ipsa studemus, ut nobis ipsis adquiramus habitus illos virtutum, quorum initium, seu semina sola à natura accepimus. Idem ergo dicendum de habitu principiorum, inchoatum esse ab ipso ortu, & illius semina contineri in natura rationali: non quidem ita, ut habitus ipse præexistat secundùm suam entitatem in gradu aliquo adhuc remisso: sed quoniam natura rationalis in seipsa capacitatem inditam habet assentiendi simpliciter principiis, ac medio assensu generandi sibi habitum principiorum.

20. Sic etiam idem Aristoteles lib. 9. *Metaph.* docet naturæ rationali ab ipso ortu inesse semina, seu inchoationem aliquam scientiæ, quam postea discit. Ait enim: τὸν μανθάνοντα ἀνάγκη ἔχειν τι τῆς ἐπιστήμης ἴσως. *Discentem necesse fortasse est aliquid scientiæ habere*. Ubi τὸ ἴσως *fortasse*, non dubitantis est, sed asserentis ex conjectura probabili, ut solemne est Aristoteli, dum eo stilo loquitur. Et tamen inde non colligitur, habitum scientiæ penes aliquid suæ entitatis, sive in gradu intenso, sive remisso, inditum esse naturaliter; sed solùm infertur, in ipsa natura esse quædam semina, id est, capacitatem naturalem ad adquirendum habitum scientiæ. Quo sensu intelligendus D. Thom. eodem loco lect. 7. dum ait: *In ipsa ratione præinsunt quædam semina & principia scientiarum & virtutum, virtute quorum potest homo aliqualiter exire in scientiæ & virtutis actum, antequam habeat habitum scientiæ & virtutis: quo adepto, operatur perfectè, priùs autem imperfectè*.

21. Adhuc tamen id discriminis est inter habitum principiorum, & cæterarum virtutum intellectualium; quòd natura rationalis per priùs sit initium, seu inchoatio illius, quàm aliorum habituum. Quemadmodum enim principia sunt naturæ ordine priora conclusionibus; ita & habitus principiorum naturæ ordine prior est cæteris habitibus versantibus circa conclusiones: ac proinde potiùs ac priùs quodammodo in facultate insita naturæ rationalis continetur. Ut enim opportunè monet Albertus Magnus hoc lib. 6. tract. 2. cap. 18. solo habitu principiorum, prout distincto à cæteris virtutibus intelligentiæ, assentimur promptè ac facilè primis principiis, theoreticis, & practicis: ideóque ab eo Scientia, Sapientia, Prudentia, & Ars, firmitatem suam accipiunt, & constantem veritatem. Quod exponit ducto exemplo à caussis naturalibus, quæ omnes pendent à prima caussa, seu intelligentia Dei, sine cujus directione, atque influxu, illæ nihil omnino operari, seu ad effectum perducere possunt: quamvis Deus ipse absque consortio caussarum secundarum possit quælibet moliri & efficere. Ita etiam quodammodo habitus principiorum seorsim à cæteris virtutibus intelligentiç, potest agere, seu assentiri primis principiis, etiam promptè ac facilè: cæterùm virtutes ipsæ nequeunt procedere circa sua objecta, iisque firmiter assentiri, nisi eo habitu præeunte, & quasi manuducente; quoniam omnis assensus præstitus conclusioni, ac principiis ejus proximis, seu non primis, pendet omnino atque oritur ab assensu præstito primis principiis, ac maximè universalibus per habitum, sive Intellectum principiorum.

22. Idque verissimum est, quamvis in ipso aliarum virtutum intellectualium exercitio, videatur hic habitus nihil conferre, aut agere; sed solùm

in apertum ſe proferre Sapientia, Scientia, Prudentia, aut Ars; omneſque diſputationis partes explere. Adhuc enim habitus principiorum plurimùm confert, & in ipſis aliorum habituum actibus exercet vim ſuam, virtute ſaltem, & veluti radicem eorum, quibus totam quantam firmitatem habent, communicat. Quod vel exinde comprobatur, quòd ſi argumentatio, ſeu ratiocinatio ab iis habitibus procedens redordienda ſit, & revocanda ad ſua prima capita, opus omnino ſit, ut retexatur uſque ad prima principia: quæ, ſi theoretica, ſeu ſpeculabilia ſint, ſpectant ad Intellectum, ſive habitum principiorum ſpeculabilium, de quo agimus: ſi autem practica, pertinet ad ſinderesim, de qua ſuprà num. 13. dictum eſt.

23. Quoniam verò hoc ipſo loco docet Ariſtoteles, principiorum non eſſe Scientiam, nec Artem, nec Prudentiam, id eſt, principia ab iis habitibus non demonſtrari, aut probari, ſed ſupponi ut certa; obſervandum eſt cum Acciajolo impræſentiarum, principia demonſtrationum, ex quibus oritur Scientia, bifariam dividi. Quædam enim dicuntur axiomata, ſeu dignitates: quædam verò theſes, ſeu poſitiones. Axioma, ſeu dignitas, eſt oratio indemonſtrabilis, nullaque probatione indigens ut moveat ad ſui aſſenſum, quoniam ex ſe, atque ex prima apprehenſione vocum, ſeu terminorum, ut ajunt, innoteſci. Talia ſunt principia illa prima ſpeculabilia. *Quodlibet eſt, vel non eſt*; &, *Omne totum eſt majus ſua parte*: ſimiliterque practica: *Bonum eſt proſequendum*, &, *Malum non eſt faciendum*: ac ſimiliter, *Quod tibi non vis, alteri ne feceris*. Appellari autem meritò ſolent conceptus animi; quoniam percipiuntur animo ſtatim ac naturaliter ab hominibus, neſcientibus, ut inquit Averroes, unde id habeant: dicunturque principia complexa, quoniam in iis aliquid affirmatur, aut negatur: quod pertinet ad operationem mentis complexam, quæ eſt judicium. Theſis autem, ſive poſitio, eſt quidem principium, non tamen primum & univerſale ſimpliciter, neque adeò evidens, ut omnibus ex prima terminorum apprehenſione innoteſcat. Dividiturque in ſuppoſitionem, & definitionem. Suppoſitio eſt principium complexum, quod Ariſtoteles exponit *in Poſterioribus* dum ait: *Rurſus ea quidem poſitionum, quæ utramvis enunciationis partem accepit; eſſe, inquam, quippiam, aut non eſſe; ſuppoſitio dicitur*. Definitio autem eſt principium incomplexum, ut ipſe eodem loco tradit. Porrò definitionem differre à ſuppoſitione, probat exemplo à Mathematicis petito: nam quid ſit unitas, quod ſpectat ad definitionem, non eſt idem, ac eſſe unitatem, quod pertinet ad ſuppoſitionem.

24. Quo ſic explicato & ſtatuto, plana, & in aperto eſt mens Ariſtotelis, dum ait hoc loco, principiorum non eſſe Scientiam, nec Artem, nec Prudentiam. Sive enim loquamur de principiis univerſalibus & primis ſimpliciter, quæ dicuntur axiomata, ſeu dignitatis; ſive de minùs univerſalibus, quæ appellantur theſes, & dividuntur in ſuppoſitionem, ac definitionem; illa non demonſtrantur ab iis habitibus, ſed ſupponuntur vera. Et præſertim priora illorum omnino indemonſtrabilia ſunt; quoniam non eſt aliquid prius, ex quo inferantur. Alioqui non eſſent prima principia ſimpliciter: aut certè oporteret procedere, & redordiri in infinitum. Quare ſupereſt, ut eorum principiorum cognitio ſpectet ad Intellectum, qui dicitur habitus principiorum, & nullam vim habet demonſtrandi, cùm non ſit circa objectum demonſtrabile; ſed tantùm aſſentiendi naturaliter, ſuppoſitâ apprehenſione terminorum.

25. Sed dices, etiam ad habitum Sapientiæ ſpectare, ut aſſentiatur principiis. Quod non obſcurè indicat Philoſophus in præſenti: nam docet, Sapientiam differre ab intellectu, quoniam hic nihil demonſtrat: Sapientiæ autem, ſeu *Sapientis eſſe de quibuſdam demonſtrationem habere*. Ubi dum *de quibuſdam* docet demonſtrationem haberi à ſapiente, videtur planè non ſpectare ad ipſum, ut demonſtret circa omnia, quæ ſub Sapientiæ conſiderationem cadunt. Non ergo proprium eſt Intellectûs, ſeu habitûs principiorum, verſari circa principia indemonſtrabilia, ſed commune etiam Sapientiæ.

26. Huic objectioni occurrendum videtur aſſerendo, ſolius habitus principiorum eſſe proprium, ut verſetur circa principia ſimpliciter prima, qualia ſunt ſpeculabilia, & practica nu. 23. aſſignata; idque majori, aut minori facilitate, promptitudine, & claritate, ſecundum quòd habitus ipſe magis aut minùs intenſus extiterit per repetitionem actuum in eadem materia: atque hoc quidem ſine ullo ordine ad demonſtrationem. Habitus autem Sapientiæ eſt, quo aſſentimur principiis rerum, tum primis, tum & ſecundis dignitate: qualia videntur illa duo, quibus nititur Sapientia naturalis, id eſt, Metaphyſica: ſcilicet, *Quæ ſunt eadem uni tertio, ſunt eadem inter ſe*: & *Quæ ſunt eadem inter ſe, diſtinguuntur ab uno tertio*. Nimirum, Sapientia, ſeu Metaphyſica, iis principiis inſiſtit, ut concluſiones ſuas demonſtret; eaque ſubminiſtrat aliis ſcientiis ſibi inferioribus, quas ſubalternatas dicunt. Denique ſcientiæ omnes peculiares nituntur propriis principiis, & ſuæ ipſarum materiæ proximioribus, quæ appellari poſſunt principia tertii generis, quoniam adhuc minùs nota ſunt, minuſque univerſalia principiis, quibus Sapientia inſiſtit: ex iiſque procedunt ad ſuas concluſiones demonſtrandas. Ex quibus omnibus ad objectionem propoſitam plana atque in promptu eſt ſolutio. Fatemur enim, ad Sapientiam ſpectare ut principiis aſſentiatur, non tamen ſine ordine ad demonſtrationem; quoniam hoc proprium eſt Intellectûs, ſeu habitûs principiorum: ſed ut demonſtret concluſiones ſuas. In quo etiam Sapientia differt à Scientia. Illa enim altioribus principiis aſſentitur, quamvis non omnia ſint ſimpliciter prima: hæc verò inferioribus, & ſuæ materiæ proximioribus, ſeu immediatis, ut ſuprà cap. 3. hujus libri dictum eſt, & iterum redibit ſermo cap. ſequenti.

27. Addendum denique, conſequenter ad doctrinam num. 11. traditam, habitum principiorum, ſeu Intellectum, non ſolùm aſſentiri primis principiis ſimpliciter, ſed etiam cæteris aliis quibuslibet indemonſtrabilibus, & eò pluribus, ac ſimiliter eò faciliùs ac clariùs, quò intenſior fuerit aſſidua, & vivida exercitatione. Aſſentitur tamen iis abſque ullo ordine ad demonſtrationem: & in hoc differt à Sapientia, & Scientia, quæ duæ præſtant quidem aſſenſum propriis ipſarum principiis, in ordine tamen ad demonſtrationes faciendas intra propriam materiam.

28. Jam verò haud difficile erit occurrere difficul-

cultatibus propositis à n. 5. Ad I. Negamus habitum principiorum esse inditum nobis à natura: cùm satis superque ostensum sit, illum studio & industriâ uniuscujusque parari. Neque oppositum, vel in speciem, probatur ex progressu illo ab universalibus ad peculiaria; quoniam licèt ille sit conformis naturæ, adhuc tamen, ut promptè ac faciliter omnino fiat, præsupponit habitum versantem circa principia universalia, & prima, sicuti & habitum alium circa minùs universalia, aut etiam peculiaria. Quare sicuti exinde non probatur, naturam rationalem nullo habitu superaddito egere ad cognoscendum veritates minùs universales; ita neque evincitur, illam non egere superaddito habitu principiorum primorum, & universalium; ut, nimirum, ea promptè, ac faciliter cognoscat, & clariùs, ac clariùs penetret.

29. Ad confirmationem patet ex ea ipsa doctrina. Quamvis enim natura rationalis se sola sufficiat ad assentiendum primis principiis, non tamen promptè ac facilè: sicuti licèt simpliciter potens sit discurrere, ac demonstrare veritates quarumlibet scientiarum in singulari ante habitum ipsarum proprium sibi superadditum, adhuc iis eget ad id præstandum promptè faciliterque. Quare ex hoc ipso ferè capite oportet agnoscere habitum principiorum naturali intelligentiæ superadditum.

30. Ad instantiam ulteriorem, qua assumitur, virtutem omnem in arduo, ac difficili positam esse, respondetur similiter, quamvis facilè sit assentiri principiis primis secundùm se inspectis; adhuc tamen difficile esse admodum ea penetrare secundùm ea omnia, quæ circumstant. Licèt enim absque negotio innotescat, quodlibet esse aut non esse, nihilque simul esse & non esse, & omne totum esse majus sua parte; attamen non omnes absolutè, & perfectè, vel æquali facilitate, claritate, aut constantia, veritatem eorum principiorum inveniuntur, aut comparant extrema eorum inter se: ideoque, vel ex hoc capite oportet recognoscere habitum principiorum intelligentiæ naturali superadditum. Mitto, quod num. 27. monui, eundem habitum etiam versari circa principia non prima, quæque non omnibus in prospectu sunt, imò & quibusdam, etiam Philosophorum, arcana fuerunt. Quare habitu principiorum ex eo potissimùm capite, quo extenditur ad cognoscenda hæc principia non prima, in difficili atque arduo versatur; & per consequens habet rationem virtutis.

31. Ad II. patet ex modò dictis, posse esse errorem, seu peccatum circa principia, quæ non sunt simpliciter prima, & dicuntur theses, seu positiones: & jam suprà observavimus ex eodem Aristotele, Heraclitum atque Anaxagoram circa illa errâsse. Circa ea verò, quæ prima simpliciter sunt, licèt nequeat esse peccatum aut error, si solùm abstractè & secundùm se considerentur; potest tamen esse in concreto, ut ajunt, & juxta circumstantias subjecti ac prædicati, cui adaptantur.

32. Ad III. est apertum discrimen inter voluntatem, & intellectum. Voluntas enim nullam omnino difficultatem pati potest in amando suum ultimum finem, abstrahentem à vero & apparenti, qui est bonum in communi, seu Felicitas, sive solida, sive apparens, ut supra lib. 1. constitutum est: ideoque solùm eget prævia propositione, & directione intellectûs, absque aliquo habitu sibi superaddito. In intellectu autem opposita ratio urget, cùm per seipsum debeat cognoscere, & dirigere; ac planè errare possit circa principia non prima; imò & circa prima ac notissima, eo modo, quo paullò antè dictum est. Meritò igitur Aristoteles hoc loco inter habitus virtutum intellectualium recenset intellectum principiorum, illumque ratione essentiali, ac munere proprio distinguit à Scientia, Arte, Prudentia, & Sapientia.

Vide D. Thom. 1. 2. q. 57. art. 1. & 2. atque ejus Interpretes.

CAPUT SEPTIMUM.

De Sapientia.



SAPIENTIAM autem in artibus iis tribuimus, qui in ipsis sunt exactissimi. Phidiam enim sapientem sculptorem lapidum dicimus, & Polycletum, statuarium itidem sapientem. Atque hic per sapientiam nihil aliud intelligimus, quàm ipsius artis virtutem. At quosdam etiam esse sapientes omninò, non aliqua ex parte, nec aliquid aliud, quàm sapientes arbitramur, ut *in Margite* dixit Homerus.

Divûm is munere, nec fossor, nec durus arator,
Nec sapiens alia ulla nimirum extitit arte.

Quare constat exactissimam scientiarum ipsam sapientiam esse. Sapientem ergo non solùm ea scire, quæ ex principiis cognoscuntur, sed etiam circa principia dicere vera oportet. Quare sapientia, intellectus est, & scientia, & (ut caput habens) scientia rerum earum, quæ summis afficiuntur honoribus. Perabsurdum est enim si quispiam facultatem civilem, aut prudentiam studiosissimam esse putet, si non sit homo eorum optimum, quæ sunt in mundo. Quòd si salubre quidem, ac bonum aliud est hominibus, aliud piscibus, album autem, & rectum semper est idem, & sapiens omnis idem profectò, prudens verò diversum dixerint esse. Quod enim circa seipsum rectè singula perspicit, id prudentiam habere dixerint, & huic ipsa commiserint. Quapropter & nonnullas belluas prudentiam habere dicunt, quæcunque in sua vita providendi vim habere

habere videntur. Constat autem, eandem non esse sapientiam, & facultatem civilem. Nam si eam facultatem sapientiam esse dicent, quæ circa commoda propria versatur, multæ sanè sapientiæ erunt. Non enim una circa omnium animalium bonum, sed alia, atque alia circa unumquodque versatur, nisi de omnibus, quæ sunt, una sit & facultas medendi. Quod si homo præstantissimum esse cæterorum animalium diceretur, nihil refert. Etenim homine sunt alia longè diviniora naturâ: ut ea manifestissimè, ex quibus ipsa constitit Mundus. Patet igitur ex iis, quæ diximus, sapientiam scientiam esse, & intellectum eorum, quæ honorabilissima sunt naturâ. Quapropter Anaxagoram, & Thalem, & similes, sapientes quidem, at non prudentes inquiunt esse, cùm vident ipsos propria commoda ignorare. Et superflua quidem, & admiranda, & difficilia cognitu, divinaque scire ipsos: sed inutilia dicunt, quia non quærunt bona humana. Prudentia autem circa humana versatur, & in quibus habet consultatio locum. Prudentis enim hoc maximè opus dicimus esse, benè, inquam, consulere. Consultat autem de iis nemo, quæ aliter sese habere non possunt, & quorum non est aliquis finis; atque is ad bonum agendum. Is autem ad benè consulendum est simpliciter aptus, qui conjecturâ quod est homini optimum eorum, quæ cadunt in actionem, excogitando mente capere potest. Neque prudentia est universalium solùm, sed singula etiam oportet cognoscere. Est enim activa: & actio circa singula ipsa versatur. Quapropter, & nescientes nonnulli magis, quàm nonnulli scientes, idonei sunt ad agendum: & in cæteris ii, qui sunt experti. Nam si quispiam sciat leves carnes facilè concoqui, ac esse salubres, quæ verò sint leves ignoret, non efficiet sanitatem. Sed qui scit avium carnes leves esse, atque salubres, is efficiet magis. Prudentia autem est activa. Quare utramque cognitionem, aut hanc potius habere oportet. Fuerit autem quædam & hæc architecturæ subiens rationem.

SUMMA ET EXPLANATIO CAPITIS SEPTIMI.

Quid sit Sapientia, tum generatim & latè accepta, tum speciatim & angustiùs. Qua ratione sit intellectus & scientia honorabilissimorum, ac veluti caput habens. Quibus nominibus differat à Prudentia & Politica. Eam in materia longè alia versari.

AGITUR jam modò de nobilissima virtute inter omnes quinque intellectuales, quam Arist. græcè appellat Sophiam, Latini cum Ennio, ac Cicerone lib. 1. *Offic.* fine, Sapientiam dicimus. Est autem nomen homonymum, sicuti & νοῦς, & φρόνησις, *Intellectus*, & *Prudentia*: nam quandoque latiùs, quandoque angustiùs sumitur, ut mox patebit. Porrò scopus Philosophi in hoc capite est, ostendere quid sit Sapientia, examinareque, an sit præstantissima inter virtutes intellectuales, & in quibus differat à Prudentia. Dividitur caput commodiori distributione in quatuor partes, quamvis Acciajolus in duas tantùm illud partiatur. In prima præmittitur, aliquos dici sapientes ex parte solùm: alios simpliciter & omninò: Sapientiam verò ex Intellectu & Scientia consurgentem esse honorabilissimam. In secunda docet, doctrinam civilem, seu Prudentiam non esse habitum intelligentiæ præstantissimum, nec Sapientia honorabiliorem. In tertia assignatur discrimen ex parte materiæ, in qua versatur uterque habitus: indeque confirmatur excessus Sapientiæ supra Prudentiam. In quarta denique tradit, Prudentiam, non solùm communia, & generalia attendere (id quod Sapientia agit) sed etiam, ac potissimè quidem, singularia, & peculiaria.

2. Circa primam partem incipit exponere rationem propriam Sapientiæ, quasi tentando & velitãdo solùm, ab acceptione illius impropria. Quemadmodum enim capite quinto docuit, quandam esse Prudentiam latiori significatu acceptam, quæ dicitur peculiaris, seu ex parte solùm, & tribuitur artificibus peritissimis in qualibet arte, non ingenua ac liberali solùm, sed etiam servili; ut in ea nominatim, & cum addito prudentes dicantur: ita etiam nunc observat, Sapientiam quandoque latiùs usurpari pro perfectione exquisita cujuslibet in ea arte, quam profitetur, qualiscunque ea sit. Unde apud Græcos solemne fuit eximios pictores, statuarios, & quoslibet alios præcellentes artifices dicere σοφοὺς, *sapientes*; non quidem simpliciter, sed ex parte solùm, sive in sua arte tantùm: ut legere est apud *Platonem in Theage, & Theæteto*, ac Suïdam in verbo *Sophia*. Exemplis rem illustrat Aristoteles, tum in Phidia, quem appellat hoc loco λιθουργὸν, id est, lapidum scalptorem, aut sculptorem; quemque alii inde potissimùm celebrant, quòd Athenis elegantissimam Minervæ statuam ex ebore fecerit, altitudinis viginti sex cubitorum: tum etiam *in Polycleto*, quem cognominat ἀνδριαντοποιὸν, id est, statuarium generatim; quamvis aliorum scriptis proditum sit, illum ex ære nominatim statuas fecisse, præsertim illas, quæ passim à Poëtis celebrantur, & inter eos, à Statio Papinio lib. 4. Sylv. 6.

3. Iis autem relictis, pergit ad exponendum quinam sint σοφοὶ ὅλως, καὶ οἱ κατὰ μέρος, *sapientes omnino, & non ex parte*: id est, propriè simpliciterque sapientes. Eos verò asserit esse, quibus non aliqua solùm, sed omnia nota, ac perspecta sunt: utpotè omnino cõtrarios iis, qui nihil omnino sciunt, neque ulla prorsus

arte

arte exculti sunt, ut ex parte saltē & impropriè prudentes dicantur. Horum exemplum subjicit ex Homero *in Margite*. Sic enim inscripsisse dicitur quoddam poëma ludicrum, cujus meminit idem Aristotel. *in Arte Poëtica*, & Plato *in Alcibiade posteriore*: quamvis temporum injuria perierit. Plutarchus tamen, & D. Basilius, hoc loco allegati à Giphanio, nolunt id opusculum fuisse Homeri, sicuti nec Batrachomyomachiam. Porrò Margites ipse dicitur fuisse stultissimus, atque insulsissimus hominũ: de quo Homerus ipse hoc loco allegatus accinit:

Τὸν δ' ὅτ' ἄρ σκαπτῆρα, &c. id est:
Hunc neque fossorem voluerunt numina divûm
Esse, nec agricolam, nec in ulla præterea re
Scitum aut egregium.

Refert autem Erasmus ex Suida, usque adeò stupidum fuisse eundem Margitem, ut non potuerit numerare supra quinque: ducta etiam uxore, non ausum eam attingere, veritum ne se apud matrem incusaret: insuper & factum jam juvenem interrogasse matrem suam, an ex eodem patre nata esset. Unde & apud Auctores Margites stultitia celebris est. Hinc illud Luciani in Hermotimo: *Existimas te cum Margite quopiam loqui?* Similia, aut eadem penè leguntur de aliis fatuitate nobilibus apud eundem Homerum, & Eustathium ejus Interpretem lib. 10. *Odyss.* ac Zenodotum. Legendus idem Erasmus in Adagio, *Stultior Melitide*.

4. Itaque sapientis nomen simpliciter iis dumtaxat tribuitur, qui Margiti omnino contrarii sunt; quoniam cùm ille omnium scientiarum, & artium, ac generatim eorum omnium, quæ ad vitam humanam, & civilem convictum attinent, ignarus omninò extiterit: Sapiens è contrà rerum omnium scientissimus est, seu notitiam absolutissimam, limatissimam, & ut in Græco habetur, ἀκριβεστάτην, *exquisitissimam* habet. Unde infert Aristoteles, sapientem non solùm scire conclusiones, seu consecutiones ex principiis deductas, sed etiam verum judicium ferre circa ipsa principia, eaque penetrare, & introspicere. Indeque colligit, Sapientiam esse aliquid conflatum ex Intellectu, & Scientia: ex illo quidē, quatenus optimè novit principia, absque discursu aliquo: ex Sciētia autem, prout certissimè ac firmissimè infert conclusiones.

5. Sed tamen idipsum satis difficile apparet: quòd, nimirum, Sapientia sit Intellectus, ac Scientia, ut inquit hoc loco Aristoteles. Constat enim ex dictis hoc ipso libro cap. 2. esse quinque habitus intellectuales diversos inter se, Intellectum, Scientiam, Artem, Prudentiam, & Sapientiam. Constat ulteriùs, unumquenque eorum esse qualitatem simplicem. Igitur Sapientia neque est Intellectus, neque Scientia, neque aliquid conflatum, seu compositum ex utroque. Præterea. Multi doctorum hominum præditi sunt habitibus Intellectûs & Scientiæ, Geometriæ v. g. aut Arithmeticæ; qui tamen non sunt simpliciter Sapientes, seu præditi Sapientiæ habitu propriè dicto. Non ergo illa est aliquid conflatum ex Intellectu, & Scientia alioqui omnis intelligens, & sciens, esset sapiens simpliciter, quemadmodum quia homo est quid conflatum ex anima rationali, & corpore, omne quod constat anima rationali conjuncta corpori, est homo simpliciter.

6. Vides difficultatem non levem, quam miror ab Interpretibus politioribus, ac recentibus prætermissam; nam nec Giphanius, nec Gallutius, neque plures alii ex Neotericis illam sibi objecerunt. Unus Acciajolus eam proposuit ante illos, solutionemque reddere conatus est, quamvis satis obscuram. Dicendum itaque est, Sapientiam verè proprieque esse habitum diversum ab Intellectu principiorum, & Scientia, atque ab iis duobus simul acceptis: ut ratio dubitandi nuper proposita evincit planè, tum ex mente Aristotelis, tum juxta veritatem ipsam. Neque obstat quòd in præsenti dicatur, σοφία νοῦς καὶ ἐπιστήμη, *Sapientia esse intellectus & scientia*. Non enim est unumquodque eorum, neque utrumque simul propriè loquendo, sed aliquid utroque sublimius, habens rationem intellectûs & scientiæ altiori modo, quàm iis competat.

7. Itaque sapientia habet rationem Intellectus, sed altioris, quàm sit habitus principiorum, qui simpliciter Intellectus principiorum dicitur. Hic enim nudo solùm judicio assentitur principiis, neque illa probat ullo modo: ut capite præcedenti dictum est. Sapientia autem ita assentitur principiis universalibus & communibus, ut non solùm ea introspiciat, exactissimeque penetret, sed etiam probet illorum veritatem à posteriori. Id enim est in textu Aristotelis, quod Sapientiæ tribuitur, *non modò quæ ex principiis sunt, cognoscere*, sed & περὶ τὰς ἀρχὰς ἀληθεύειν *circa principia verum tenere*. nimirum, introspicere ipsa principia, eaque tenaciter penetrare, & tueri. Alia verò principia sunt peculiaria propriaque scientiarum: & hæc à Sapientia probantur à priori, seu demonstratione *propter quid*: quod longissimè abest, & omninò alienum est ab Intellectu principiorum.

8. Hinc etiam constat, Sapientiam habere quidem rationem Scientiæ communiter dictæ, verùm longè altioris, quàm sit habitus Scientiæ proprius. Hic enim nullatenus probat ratione aliqua apodictica, seu demonstrativa, neque à priori, neque à posteriori, axiomata communia, seu prima principia; neque etiam principia peculiaria, & propria, quibus nititur: sed illa tantùm supponit, & ex iis infert conclusiones intra materiam sibi subjectam. Sapientia igitur, quæ ejusmodi principia probat, longè sublimiorem Scientiæ gradum habet, quàm habitus intellectualis Scientiæ propriè dictæ. Itaque quemadmodum initio capitis hujus observavimus ex Aristotele, nomina Prudentiæ, & Sapientiæ homonyma esse, bifariamque accipi: ita & nomen τῆς ἐπιστήμης, *scientiæ*, homonymum est: & generatim quidem sumitur pro habitu, quo res certò, ac demonstrativè cognoscitur per suas caussas, & principia, sive proxima, & peculiaria, sive remota & universalia: quo sensu est aliquid commune Sapientiæ, & Scientiæ. Speciatim autem accipitur, & propriè pro habitu illo, qui ex proximis principiis omninò præsuppositis, & non probatis à seipso, demonstrat suas conclusiones. In quo sanè exceditur à Sapientia, quæ non solùm demonstrativè procedit circa conclusiones, sed etiam à priori demonstrat principia propria aliarum scientiarum. Cùm enim Sapientia, quæ profectò est Metaphysica, habeat pro objecto omne ens; nullis limitibus coërcetur, & ad omnia aliorum habituum intellectualium objecta se extendit, earumque principia propria apodicticis rationibus probat. Sublimiori ergo modo habet rationem Intellectus, & Scientiæ.

9. Subdit Philosophus loquens de Sapientia:

Et

ET (UT CAPUT HABENS) SCIENTIA EORUM, QUÆ NOBILISSIMA SUNT. Ita vertit Argyropilus pro eo quod græcè erat in exemplari, quo ille usus est, καὶ ὥσπερ κεφαλὴν ἔχουσα ἐπιστήμη τῶν τιμιωτάτων. Et quidem græcè legendum esse κεφαλὴν, *caput* in accusativo, non κεφαλὴ in nominandi casu probat Petrus Victorius ex omnibus antiquis exemplaribus à se perlectis: affertque pro sua opinione Eustratium: ut proinde sensus Aristotelis sit, non quidem quòd Sapientia sit caput & princeps scientiarum omnium, ut interpretantur Muretus, & Lambinus (de hoc enim agitur infra cap. 13. hujus libri fine) sed quod Sapientia præ quibuslibet scientiis habeat caput, seu instructa sit principiis, tanquam capite. Non enim solùm cognoscit ea, quæ ex principiis colliguntur, ut quælibet scientiæ; sed ipsa quoque principia continet, quæ se habent instar capitis. Quam ipsam interpretationem videtur antea tradidisse, non modò Eustratius jam allegatus, sed & Andronicus: illamque suffragio suo probat eruditissimus vir Dionysius Petavius *Prolegomen.* 4. in Opus insigne Theologicorum Dogmatum, *num.* 7.

10. Cæterum probabilis etiam est interpretatio Giphanii, cui subscribit Gallutius: ut sensus sit, Sapientiam habere caput, id est, mentem, seu Intellectum principiorum, qui est veluti caput, quo præeunte Sapientiâ ipsâ omnes dirigit disciplinas, quæ ab ea recipiunt principia, ex quibus suas conclusiones probent. Itaque Sapientia est quasi capitata habitu principiorum, ejusque præsidio vim & efficaciam quibuslibet scientiis præstat, & earum principia corroborat, quemadmodum anima præsidio eorum sensuum, qui sunt in capite, actiones motusque membrorum omnium regit. In quod illustrandum indicat Giphanius simile aliquid ex Lucretio lib. 3. ubi de mente accinit:

Sed caput esse quasi, & dominari in corpore toto
Consilium, quod nos animum, mentemque vocamus.

11. Adhuc tamen restat exponendum quo sensu Sapientia ab Aristot. dicatur, *scientia eorum, quæ honorabilissima sunt.* Andronicus putat ideo esse, quod præstantissima sit, utpote quæ versetur circa ipsa principia, eorumque, quatenus fieri potest, rationem reddat. Verba illius sunt, inter alia, pag. 364. ἐπεὶ τοίνυν καθόλου τί ἐστιν ἡ σοφία, &c. *Quoniam igitur universale quippiam est sapientia, oportet sapientem, qui ab illa nomen accipit, non certa quædam ex iis quæ cognosci queunt, scire; alia nescire. Atque idcircò non tantùm illa, quæ demonstratione colligi possunt, sciet sapiens: sed etiam principia, ex quibus fiunt demonstrationes, & illorum, quoad licet, rationem reddet. Quamobrem sapientia erit intellectus simul & scientia: Et hoc modo erit illa Scientia, quæ est omnium præstantissima, capitis instar principia continens. Etenim in ejus ratione declaranda, tum ea, quæ demonstratione probari possunt, assumuntur; tum principia ipsa. Hoc autem in aliis scientiis non perinde usu venit. Quippe in earum definitione non adhibetur notitia principiorum, sed eorum duntaxat, quæ demonstrando concluduntur.* Hactenus ille. Eodem sensu interpretatur ea verba Eustratius. Ait enim Sapientiam esse *præstantissimorum*, quoniam versatur in cognitione principiorum, quæ sunt præstantissima.

12. Sed enim, quamvis in ea expositione multa sint vera, & superiùs à nobis statuta; adhuc tamen τῶν τιμιωτάτων, *præstantissimorum*, sive *honorabilissimorum*, ut Argyropilus vertit, appellatione, non principia ipsa, sed res subjectæ, seu circa quas Sapientia versatur, intelliguntur. Verum quidem est, *Sapientiam*, id est, Metaphysicam, *omnium opinione versari circa primas caussas & principia*, ut inquit Aristot. 1. *Metaphysic.* cap. 1. fine. Verum quoque, quod idem subdit cap. 2. sequenti, *illam esse contemplatricem primorum principiorum, atque caussarum.* Attamen eo hoc loco dicitur scientia eorum, quæ honorabilissima sunt: quia non contemplatur res immersas materiæ, sive sensibili, ut Physica; sive intelligibili, id est, quantitati, ut Mathematicæ disciplinæ; sed prorsus liberas à materia, ut Deum ipsum, & Intelligentias, ac generatim res divinas, quæ potiùs honorabiles sunt, quàm laudabiles: ut lib. 1. cap. 12. statutum fuit. Quin & eas res, quæ alioqui corporatæ sunt, non contemplatur Sapientia, seu Metaphysica, secundùm quòd sunt immersæ in materia singulari, sensibili, aut intelligibili; sed tantùm penes rationes summè abstractas, & communes Deo, atque Intelligentiis: quales sunt rationes entis, veri, substantiæ, &c. Quam interpretationem planè idem Aristot. obviam & patentem subministrat allegato cap. 2. libri primi *Metaph.* dum ait de eadem Sapientia disserens, *nullam esse doctrinam* τιμιωτέραν, *honorabiliorem. Quæ enim divinissima est, eadem & honorabilissima. Hujusmodi autem duobus duntaxat modis esse potest. Etenim tam illa, quam in se maximè Deus obtineret, divina est inter scientias, quàm ea, quæ circa divina versatur. At illa duobus istis prædita est. Nam & Deus omnibus caussa esse & principium videtur quoddam: & illam vel solus, vel potissimùm habiturus videtur Deus.* Hactenus ille: ex cujus verbis, ac sensu luculenter apparet, quænam sint τιμιώτατα, seu honorabilissima illa, in quibus Sapientia versatur: nimirum, res divinæ, ac materiæ inexpertes, quas Sapientia speculatur.

13. Circa secundam partem capitis disserit adversus quosdam existimantes, Sapientiam & Prudentiam esse omnino eundem habitum. Ac priùs quàm oppositum demonstret, præmittit, Scientiam non esse idem ac doctrinam Civilem; cùm prior illa versetur in necessariis, hæc verò in contingentibus. Deinde, Sapientiam non esse idem ac Prudentiam, probat duabus rationibus, leviter solùm indicatis, ut mos est Aristoteli, etiam cùm demonstrat. Illas verò aliquantò fusiùs proponere oportet, ac digerere pro usu Scholarum.

14. Prima est ferè hujusmodi. Si idem essent Sapientia & Prudentia, hæc esset habitus præstantissimus inter intellectuales. At consequens absurdum est. Ergo & illud, ex quo infertur. Sequela patet. Si enim idem essent Sapientia & Prudentia, quicquid Sapientiæ competit, etiam conveniret Prudentiæ. Cùm igitur Sapientia censeatur habitus inter omnes intellectuales præstantissimus, idipsum quoque Prudentiæ competeret. Jam verò absurditas consequentis colligitur. Si enim Prudentia esset habitus inter omnes intellectuales præstantissimus, etiam homo, circa quem, sive circa cujus res, Prudentia versatur, esset ens præstantissimum totius Universi. Habitus enim intelligentiæ præstantissimus versari debet circa rem totius Universi præstantissimam; quoniam

debet

debet scientia τιμιωτάτων, *honorabilissimorum*, seu præstantissimarum rerum, ut suprà ostensum est. Atqui homo non est ens totius Universi præstantissimum. Igitur nec Prudentiæ habitus inter omnes intellectuales præstantissimus est. Porrò hominem non esse ens totius Universi præstantissimum, patet: quoniam Deus, & Intelligentiæ, sunt aliquid longè præstantius: ut omittamus opinionem quorundam Philosophorum, qui existimârunt, cœlos, & astra constare animâ, eaque sublimiori, quàm sit mens humana. Hoc enim & Fidei Catholicæ, & rationi naturali adversatur: ut latè ostendimus *in Laurea Tÿeologiæ* Ludo VIII. & to. 2. *Phil. Nov-antiquæ* disput. 63. Obiter autem notanda sunt verba illa Augustini, sive cujusdam alterius Auctoris libri *De cognitione veræ vitæ*, inter Augustini Opera, cap. 6. ajentis; *Qui sidera rationabilia, vel saltem sensibilia corpora arbitrantur, jure sensu carentes inter irrationabilia computantur*. Habendusque præ oculis est canon ille V. Synodi Generalis anathematismo 6. *Siquis dicit, cælum, & Solem, & Lunam, & stellas, animantes quasdam esse, & animales virtutes; anathema sit*. Sed de hoc rursus infrà.

15. Secunda ratio. Omnes ii habitus, quorum unus versatur circa ea, quæ semper sunt eadem apud omnes, alter circa ea, quæ alio atque alio modo se habent, sunt planè diversi inter se. Atqui habitus Sapientiæ, sicut & Scientiæ, versatur circa ea quæ semper sunt eadem apud omnes: habitus autem Prudentiæ circa illa, quæ alio atque alio modo se habent. Album enim & rectum v. g. circa quod versatur Sapientia, aut Scientia, eandem ubique essentiam invariatam retinet: bona autem humana, in quibus versatur Prudentia, alio atque alio modo se habent. Ut enim aliud est salubre & bonum hominibus, aliud piscibus: ita & res, in quibus versatur Prudentia aliter atque aliter se habent, & juxta varias personarum, temporum, ac locorum circumstantias variantur. Quin & quasdam brutarum animantium solemus appellare prudentes, similitudine quadam, ut apes, formicas, & vulpes; quoniam providentiam aliquam habere videntur circa proprium ipsarum bonum, salubreque. Cùm autem aliud sit bonum, & salubre piscibus, aliud aliis animantibus; patet Prudentiam variari juxta genus, & opportunitatem bonorum, circa quæ versatur. Ergo habitus Sapientiæ & Prudentiæ sunt diversi inter se.

16. Tertia procedit simul de Prudentia & doctrina Civili, seu Politica, & probat hoc ferè modo utramque à Sapientia dissidere. Si enim uterque is habitus non differret à Sapientia, hæc non esset una, sed plures. Nimirum, cùm paullò ante ostensum sit, Prudentiam variari juxta varietatem bonorum, quæ providentur, etiam Sapientia esset multiplex, ac varia, si esset idem habitus cum Prudentia. Similiter, cùm doctrina Civilis alia atque alia sit juxta aliam & aliam Rempublicam, variasque Gentium leges ac consuetudines, Sapientia quoque alia atque alia esset, si ab ea non differret. Consequens autem absurdum esse patet: cùm Sapientia omnino una & eadem sit: quippe quæ ad omnia entia se extendit, quantumcunque inter se diversa. Absurdum ergo est etiam quòd Prudentia & doctrina Civilis, seu Politica, idem habitus cum Sapientia sit.

17. Quod si verò quis objiciat, Prudentiam ac doctrinam Civilem esse habitum præstantissimum, quoniam versatur circa hominem, qui est inter omnia animalia præstantissimus; ideoque neutram earum differre à Sapientia; Respondet Aristoteles negando assumptionem. Quamvis enim homo præcellat cæteris animalibus, adhuc non est ens omnium præstantissimum. Rationemque reddit: *Etenim homine alia sunt longè diviniora naturâ: ut hæc manifestissima* (alii vertunt, *clarissima*) *ex quibus ipse consistit mundus*. Porrò quænam sint entia ejusmodi multò diviniora homine, & constituentia mundum ex sensu Aristotelis, non ita facilè explicatu est. Eustratius ait, diviniora illa ex mente Platonicorum accipienda, de Heroïbus, Geniis, aliisque naturis ejusmodi, & cœlestibus item corporibus, quæ ab ipsis animatam, & homine excellentiora putabantur. Cæterùm addit, Aristotelem fuisse in ea opinione Græcis familiari, qua existimabant, quælibet corpora cœlestia constare rationali anima, eaque vivere, sapere, intelligere, ac providere, longè excellentiùs & sublimiùs quàm homines. Verba Eustratii in hunc locum è græco reddita exscribo: *Platonici Heroas intelligerent, dæmones, aliasque ejusmodi naturas, & cœlestia etiam corpora, quæ ab ipsis animata, & supra conditionem humanam posita existimantur. Sed Aristoteles sola hic sibi sumit, quæ maximè conspicua sunt, & spectantur ab omnibus, & ex quibus constitutus est mundus. Hæc autem sunt cœlestia corpora. Unicuique enim ex his Græci, sicut animam, & rationem, & intelligentiam, ita prudentiam tribuunt: & quod hinc sequitur, ejus, quod bonum est, cognitionem, appetitionem, & prudentiam, studiumque ad id adipiscendum, quod prudentiæ proprium est. Itaque dicuat, aliam quandam humana longè præstantiorem & diviniorem inveniri prudentiam*. Tandemque, veluti ex mente Aristotelis, concludit: *Divinissimum eorum* (hoc est orbium cœlestium) *appellat corpora, quæ generatione atque interitu superiora: atque inde perspicuum esse ostendit, ea non modò esse animata, sed nominatim anima rationis atque intelligentiæ participe prædita esse, atque instructa prudentiâ; idque illis præstantiori modo, quàm humanæ naturæ conveniat, esse tributum*. Hactenus ille.

18. In qua re, & difficultate satis implexa, existimabunt fortè aliqui, interpretationem Eustratii apparentem esse, & conformem sensui, quem præseferre videntur verba præjacta Aristotelis. Dum enim ait esse aliqua entia multò diviniora homine, & addit illa esse φανερώτατα, id est, manifestissima, seu clarissima, ex quibus mundus constituitur; videtur planè de cœlis & astris loqui: quæ profectò, ut homine diviniora sint, debent constare spiritu nobiliore. Nam quòd aliàs præstantiori corpore, id est, naturâ corporeâ incorruptibili constent, non sufficeret ad excessum simpliciter. Si igitur corpora illa cœlestia diviniora simpliciter homine asseruntur, videntur ex mente Aristotelis constare spiritu diviniore. Quam existimationem promovere Eustratius potuisset ex ipso Arist. qui lib. 1. *De Cœlo* textu 100. ait cœlum vivere, & lib. 2. textu 61. ac 63. cœlum intelligere: & lib. 12. *Metaph.* textu 36. cœlum intelligere & velle. Nec mirum ita loqueretur iis locis: cùm esset opinio celebris & pervagata, non apud Græcos modò, sed Chaldæos, Ægyptios, atque Arabes, qui omnia cœlestia corpora & luminaria

spiritu

ſpiritu vitæ intelligentis prædita arbitrabantur. Latini quoque in eadem exiſtimatione fuerunt, quam, ſatis expreſſit Virgilius VI. *Æneïdos* illis verſibus ſatis notis.

Lucentemq́ue globum Lunæ, Titanïaque aſtra
Spiritus intus alit, totamq́ue infuſa per artus
Mens agitat molem, & magno ſe corpore miſcet.

Alio item loco apud ipſum, Niſus ut Euryalum ſervet, ſibi uni facinus adſcribit, quod Euryalo imputabatur: utq́ue teſtimonio ſuo fidem conciliet, adhibet jusjurandum illud.

———*cœlum hoc & conſcia ſidera teſtor.*

Quo planè ſupponere videtur in aſtris vim intelligendi, ſeu noſtrorum factorum conſciam. Denique pleni ſunt Ethnici teſtimoniis, ex quibus manifeſtum eſt, illos in ſtellis, ac præſertim Planetis, crediviſſe inlatentem ſpiritum humano longè præſtantiorem, ac divinum: de quo plurima & varia dedimus *in Laurea Theologiæ* jam indicata, Ludo VII. & VIII. unde hùc plurima advocari poſſunt.

19. Cæterùm multò veriùs aſſerendum videtur, Ariſtotelem non fuiſſe in ea opinione, ſed potiùs in oppoſita. Nam lib. 2. *de Cælo* cap. 1. ex profeſſo docet, probatq́ue, cœleſtia corpora non moveri ab anima. Si autem cœlos putaſſet animatos, præſertim anima intelligente & volente, diceret utique, eos ab anima moveri: cùm ipſe animam rationalem definiat, ut ſit principium, quo vivimus, ſentimus, loco movemur, & intelligimus. Præterea lib. 8. *Phyſic.* textu 40. & 41. docet, cœli motorem ſuo orbi, ſeu ſphæræ, conjunctum eſſe contractu virtutis. Exiſtimat igitur, ſpiritum illum, quo cœli moventur, non eſſe animam informantem, ſive formam animantem, ſed vim intellectualem, ſive Intelligentiam aſſiſtentem, & contactu ſolo virtutis cœlos cientem. Inſuper eodē lib. 8. cap. ult. textu. 48. arbitratur, eundem cœli motorem eſſe in extima parte ſphæræ cœleſtis. Si autem cœlum eſſet animatum mente rationali, atque ab ea moveretur, juxta opinionem Ariſtotelis, deberet mens ipſa eſſe diffuſa per totum cœlum, & non in extima ſolùm parte reſidens. Quin & juxta ipſum eodem loco, virtus cœlum movens ſemper eſt in Oriente, ſeu à parte Orientis: ideoq́ue S. Thom. 1. part. q. 51. art. 3. ad. 3. inquit; *Semper eſt in Oriente virtus movens, ut dicitur octavo Phyſicorum:* quoniam, nimirum, ut ibidem addit, & art. 2. ſequenti, non eſt opus ut ſpiritus motor ſit diffuſus per totum cœlum, ſed ſat eſt ſi adſit, & impellat à parte Orientis, unde incipit motus. Quod idem Ariſtoteles confimat lib. 2. *de cœlo* cap. 2. illis verbis: τοῦ δ' οὐρανοῦ ἀρχὴ τῆς περιφορᾶς, ὅθεν αἱ ἀνατολαὶ τῶν ἄστρων, *Converſiones verò cœli principium eſt id, unde oriuntur ſtellæ.* Si autem mens cœli motrix eſſet anima ipſius, non eſſet ſolùm à parte Orientis, ſed inſinuaret ſe & intimè illaberetur per totam cœli ſphæram. Denique cùm Philoſophus ipſe lib. 2. *de Anima* cap. 1. textu 6. universè animam definiat actum corporis organici, ſeu conſtantis heterogeneis partibus, quibus profectò cœlum caret; evidens eſt, ex ipſius mente cœlum animatum non eſſe.

20. Neque obſtant verba jam expenſa hujus capitis, quibus Euſtratius nititur, ut eam opinionem Ariſtoteli adſcribat. Dum enim ait, plura eſſe homine diviniora, nimirum illa clariſſima & manifeſtiſſima, ex quibus mundus conſtituitur; fatemur quidem, ſermonem eſſe de cœlis & aſtris; ſed tamen comparatis cum homine quantùm ad permanentiam totius. Cœlum enim ab intrinſeco incorruptibile eſt opinione ejuſdem Philoſophi, quam ex inſtituto tradidimus tom. 2. *Phil. Nov. antiquæ* diſp. 64. per totam; cùm tamen homo naturâ ſuâ mortalis & corruptibilis ſit. Itaque accepta comparatione in hoc ſenſu, cœli & aſtra ſunt aliquid præſtantius homine. Inſuper facta comparatione cœli cum homine, ex parte ſpiritus moventis utrumque, ſeu qualitercunque præſtantis initium utriuſque motui; verum etiam eſt, cœlum eſſe aliquid præſtantius homine; quoniam ſpiritus, ſeu Intelligētia, à qua movetur, & circumagitur, nobilior eſt, quam rationalis animus, quo conſtat & movetur homo. Quare nihil mirum ſi ex utroque eo capite dixerit Ariſt. cœlum & ſidera eſſe multò diviniora, ſeu præſtantiora homine. Aliunde verò componitur ut homo ſimpliciter præſtantior ſit cœlo; quoniam præ illo conſtat moveturq́ue anima rationali intimè informante ac vivificante: cùm tamen cœlum ſpiritu dumtaxat aſſiſtente, & per ſolum virtutis contactum ſibi conjuncto, moveatur. Neque ulteriùs obſtat quòd idem Ariſtoteles locis illis ſuprà indicatis dixerit, cœlum vivere, intelligere, ac velle. Ibi enim loquitur de cœlo, non ſecundùm ſubſtantiam conſiderato, ſed ſolùm ex parte τοῦ κινοῦντος, ſed Intelligentiæ, à qua movetur. Spiritus enim motor, & contactu virtutis ſuę cœlos circumagens, verè vivit, intelligit, & vult.

21. Igitur regrediendo ad difficultatem inſinuatam in ipſo textu, & propoſitam ſuprà num. 17. à principio, non ſequitur, Prudentiam & Politicam eſſe habitus intelligentiæ præſtantiſſimos: ſiquidem res humanæ, circa quas verſantur, non ſunt omnium præſtantiſſimæ. Homo enim non eſt ens præſtantiſſimum omnium, cùm exiſtat aliquid ipſo divinius: nimirum, ſubſtantiæ prorſus ſeparatæ à materia, ſeu Intelligentiæ, à quibus moventur cœli, & clariſſima ejus lumina, quæ in proſpectu ſunt, & motu ſuo atque irrequieta viciſſitudine hunc orbem terrarum regunt, dieſq́ue ac noctes diſtinguunt. Accedit, ab omnibus penè Ethnicis notos fuiſſe, & ſcriptis conſignatos Genios tum bonos, tum & malos: ut latiſſimè oſtendimus *in Laurea Theologiæ* jam allegata Ludo I. per totum: & eos quidem ſublimioris ac longè alius naturæ ab humana. Quod unum ſufficeret, ne res humanæ eſſent omnium præſtantiſſimæ: ac proinde ne Prudentia & Politica, quibus curæ ſunt res humanæ, ſint habitus intelligentiæ præſtantiſſimi.

22. Circa tertiam capitis partem iterum refellit illos, qui Sapientiam unum eundemq́ue habitum cum Prudentia & Politica arbitrabantur. Refellit autem argumento petito ex materia, in qua illæ tres verſantur: quod ſub hanc formulam proponi poteſt. Habitus, qui verſantur in materia diverſa, proculdubio diſſident inter ſe. Atqui habitus Sapientiæ, Prudentiæ & Politicæ verſantur in materia diverſa. Sapientia enim eſt intellectus & ſcientia rerum honorabiliſſimarum, ſeu ab omni materia abſtractarum, quibus nihil eſt præſtantius, ut ſuprà explicatum eſt. Prudentia autem & Politica verſantur in rebus humanis, quas conſtat jam, nec eſſe omnium præſtantiſſimas, nec omnino abſtractas à materia ſingulari; cùm ſint plerunque actiones ſingulares, de quibus eſt conſultatio, & providentia.

videntia. Sapientia igitur non est idem habitus cum Prudentia & Politica.

23. Confirmat idipsum experimento. Nonnullos enim videre licet, qui Sapientes communiter existimantur, nec tamen prudentes censentur; quoniam etsi res valde universales & divinas subtiliter speculentur, adhuc tamen quæ in singulari agere oportet, ipsisque utilia sunt prorsus ignorant. Non ergo idem est, sapientem esse, ac prudentem: proindeque habitus Sapientiæ & Prudentiæ differunt. Porrò assumptionem in singulari illustrat exemplo in Anaxagora & Thalete: in quibus apparuit manifestè quàm longè aliud sit sapientem existere, & prudentem esse opinione hominum. Anaxagoras enim, prædivite patrimonio spreto, totum se dedit speculationi veritatum naturalium ac divinarum; irridentibus cæteris, quòd prodigus eorum, quibus egebat ad victum, illa dilapidaret, unius Sapiētiæ studio allectus. Thales quoque oblitus rei familiaris, ac planè deditus contemplando cœlorum & Planetarum motui, noctu domo exibat, & sub diu vigilabat, ut siderum accessus & recessus notaret. Accidit autem aliquando, ut non satis observato loco, ubi pedem figere volebat, incautè rueret in foveam, fractoque propterea crure, risum omnibus excitaret: veluti qui nescius eorum, quæ ad se suamque domum spectabant, & vicina erant, tam intentè observaret usque adeò dissita & cœlestia. Qua ferè ex caussa sæculo præcedenti Astronomus quidam deridiculo fuit, in quem ludit Paulus Jovius, quòd se futura quælibet prænoscere ex astrorum aspectu gloriaretur; & tamen nesciret infamiam sibi ab uxore mœcha illatam intra domesticos lares. Sic quippe ludit.

Astra tibi æthereo pandunt sese omnia vati,
Omnibus & quæ sint fata futura vident.
Omnibus est uxor quòd se tua publicat, hoc te,
Astra licèt videant omnia, nulla monent.

24. Itaque longè aliud censetur communi hominum existimatione, sapientem esse, & prudentem existere. Nam sapiens ille habetur, qui res omnes universè & exactissimè speculatur, ac præstantissimorum quorumlibet, divinorumque contemplationi deditus est, quasi spreto civili convictu, & iis quæ ad utilitatem, ac bonum familiæ spectant. Prudens verò ille existimatur qui scit providere & consultare de iis, quæ utilia sunt sibi, suisque, & bono communi: ut suprà cap. 5. dictum est. Unde ortum est, ut multi inutiles judicaverint omnes disciplinas theoreticas, seu speculatrices, nisi instruantur diriganturque præsidio & consortio Prudentiæ. Ideoque Socrates deridebat veluti insanos, quoscumque Philosophorum videret sola rerum abditarum speculatione contentos. Democritum quoque concives sui, veluti amentem aut fatuum, detulerunt ad Hippocratem, ut ipsi mederetur: qui tamen eos tantum insania laborantes censuit, Democritum autem sanum. Sed, quod magis est, ipse Arist. lib. 2. *de Partibus Animalium* fatetur, ex theoricis disciplinis nullam utilitatem oriri, sed solam voluptatem.

25. Seneca autem ex professo probat, disciplinas theoricas id tantùm utilitatis afferre, ut ingenium acuant, ac præparent ad Ethicam doctrinam, seu Moralem Philosophiam. Ait enim Epistolâ 89. *De liberalibus studiis quid sentiam, scire desideras. Meritoria artificia sunt, eatenus utilia, si præparent ingenium, non detineant. Tan-* *diu enim istis immorandum est, quandiu nihil majus agere animus potest. Quidam illud de liberalibus studiis quærendum judicaverunt, an virum bonum facerent. Ne promittunt quidem, nec hujus rei scientiam affectant. Grammaticus circa curam sermonis versatur; & si latiùs evagari vult, circa historias: jam, ut longissimè fines suos proferat, circa carmina. Quod horum ad virtutem viam sternit? Ad Geometriam transeamus, & ad Musicam. Nihil apud illas invenias, quod vetet timere, vetet cupere. Quisquis hæc ignorat, alia frustra scit. Doces me quomodo acutæ & graves voces inter se consonent, quomodo numerorum disparem reddentium sonum fiat concordia. Fac potiùs quomodo meus animus secum consonet, nec consilia mea discrepent. Monstras mihi, qui sint modi flebiles. Monstra potiùs quomodo inter adversa non emittam flebilem vocem. Metiri me Geometra docet latifundia: Doceat potiùs quomodo metiar quantùm homini satis sit. Numerare docet me Arithmetica, & avaritiæ commodare digitos. Doceat potiùs, nihil ad rem pertinere istas comparationes, nec esse feliciorem, cujus patrimonium tabularios lassat. Venio nunc ad illum, qui cœlestium notitiâ gloriatur: frigida Saturni quò se stella receptet, quos ignis cœli Cyllenius erret in orbes. Hoc scire quid proderit? Ut sollicitus sim cùm Saturnus & Mars ex contrario stabunt, aut cùm Mercurius vespertinum faciet occasum, vidente Saturno. Potiùs hoc discam, ubicunque sunt ista, propitia esse, non posse mutari.*

Card. de Aguirre. Ethic. Arist. Pars II.

26. Hactenus ille admirandus & prudentissimus vir: cujus opinione omnis theorica disciplina, solùm utilis est, quatenus & quandiu animus nihil majus potest agere, seu aptius ad vitam rectè instituendam: in quo uno totum hominis studium collocatum vult. Et hoc quidem legimus in homine Ethnico. Quidni & omnes ii, quibus veræ Religionis lux affulsit, studeamus ita theoricis disciplinis, ut quodammodo gradum faciant, ac deserviant vitæ ordinandæ ad præscriptum totius honestatis? Deservire enim possunt ad cognoscendum Deum per effecta, subindeque ad ipsum honorandum, & ubique ac semper amandum. Hic est scopus speculationis nostræ: nam licèt illa per se expetibilis sit, & propter se quæratur ex natura rei, ut sæpe Arist. in hoc Opera docet, similiterque initio suæ Metaphysicæ; juxta leges tamen Prudentiæ, præsertim Christianæ, dirigi debet in finem paullò antè assignatum. Quare damnandum non est studium disciplinarum theoricarum, quicquid in oppositum docere videatur Seneca verbis nuper exscriptis: sed tamen fateri oportet, eam speculationem debere conjungi cum Prudentia, seu recta ratione agendi, qua dirigatur in Dei obsequium, & honestæ vitæ institutionem. Alioqui sola voluptas mentis, & plerunque vanitas reportabitur, absque ulla solida utilitate. Verùm hoc prætermisso nunc, quod majorem in scribente & suadente auctoritatem, quàm sit nostra, exigit, atque in omnibus Scholis palam denuntiari deberet; ex prædictis planè evincitur, alium esse habitum Sapientiæ, alium Prudentiæ: cùm multi communiter sapientes censeantur, qui prudentes nō habentur, nec verè sunt.

27. Circa quartam partem edisserit ampliùs discrimen Sapientiæ à Prudentia ex parte materiæ, in qua versatur. Prudentia enim versatur circa res agendas, quod prorsus alienum à Sapientia

E est.

est. Insuper hæc solùm habet contemplari res universæ, in eoque potissimùm vires exerit, ut speculetur rationes communes, & siquando ad res in singulari contemplandas descendit, eas consideret sub ratione universali. Prudentia verò, cùm sit virtus practica, seu actuosa, potiùs in actionibus, rebusque singularibus posita est, quàm in universalibus & communibus.

28. Id autem dupliciter probat. Primò: Quoniam actio magis cernitur, seu apparet in rebus singularibus, quàm in universis & communibus: ideoque experimento deprehendimus, eos homines, qui actuosiores sunt in rebus peculiaribus, sæpissimè, aut plurimùm, rerum universarum, seu communium cognitione destitutos esse: contrà verò illos, qui rerum universalium notitiâ præcellunt, esse minùs actuosos circa singularia. Prudentia igitur, quæ actionem intuetur, non tam attendit res universales, quàm peculiares: Sapientia autem, quæ non intuetur, actionem, sed speculationem, magis versatur in rebus universalibus, quàm in singularibus. Secundò probat à simili in medico; qui, quoniam actuosus artifex, seu operarius est, nihil proderit infirmo, si res solùm universè cognoscat, & in singulari nesciat. Quamvis enim noverit generatim, carnes leviores concoqui faciliùs, & salubriores esse; si tamen nesciat quænam carnes in specie, seu in singulari, faciliùs concoquatur, & salubriores sint; nunquam infirmo valetudinem efferet. Non enim infirmus vescitur carnibus aut gravioribus in abstracto, ut ajunt, aut generatim, sed in singulari his, aut illis. Quare ut quis infirmo opportunè medeatur, nosse debet, carnes avium nominatim esse concoctu faciliores salubrioresque, ut illas in singulari præscribat infirmo.

29. Similiter ergo res se habet circa valetudinem animi. Non enim illam assequetur qui solùm universè noverit, actiones Temperantiæ, Justitiæ, Fortitudinis, aliarumque virtutum salutares esse; nisi & singulatim sciat qualiter, quando, & ubi promendæ sint actiones propriæ earum virtutum in singulari. Hoc autem Prudentia docet; quoniam in omni virtutum moralium materia præscribit mensuram, seu mediocritatem actionum, & omnes circunstantias necessariò observandas, ut homestæ prorsus evadant, quod suprà lib. 2. latè traditum est. Prudentia igitur, quatenus distincta à Sapientia, potissimùm in actionibus, rebusque singularibus versatur.

Vide D. Dhomam 1. 2. q. 57. art. 2. & 2. 2. q. 45. art. 2. & 3. & q. 46. atque ejus Interpretes.

CAPUT OCTAVUM.

De partibus Prudentiæ.



ATQUI civilis facultas & Prudentia idem est habitus: esse tamen ipsarum non idem est. Ejus autem, quæ in civitate versatur, ea quidem, quæ est ut architectura, prudentia, legum est ferendarum facultas. Quæ verò in singulis versatur, civilis, nomine communi, vocatur. Hæc autem est activa, & deliberativa. Decretum enim in actionem venit ut ultimum. Idcircò rem civilem hos solos gerere dicunt: hi nanque soli agunt perinde atque ii, qui suis manibus artis conficiunt opus. Videtur autem ea maximè prudentia esse, qua sibi ipsi quispiam uni quærit, ac prospicit bona. Atque hæc ipso communi nomine prudentia nuncupatur. Illarum autem gubernandæ rei familiaris, alia ferendarum legum facultas, alia civilis vocatur: atque hujus, alia est deliberativa, alia judicialis. Cognitionis igitur quædam species fuerit, ea, quæ bona sunt sibi, scire: sed magnam differentiam habet. Atque qui sciunt ea, quæ sibi ipsis sunt bona, in illisque versantur, prudentes esse videntur: civiles autem, negotiosi. Quapropter & Euripides dixit,

Qui nanque prudens sum, negotio sine?
Licebat inter milites cui vivere,
Æ quamque partem habere cunctis ex bonis,

Quærunt enim quod sibi ipsis est bonum, & hoc arbitrantur esse agendum. Ex hac igitur opinione est ortum, prudentes hos esse. Et tamen proprium uniuscujusque bonum, non est fortasse sine rei familiaris gubernatione, atque civilis. Præterea autem, quonam modo sua cujusque administranda sit res, non est manifestum, atque considerandum est. Indicatur id, quod dicitur illo signo. Geometræ enim juvenes & mathematici, ac sapientes in talibus fiunt: prudentes autem fieri non videntur. Caussa autem est, quòd & singularium rerum est ipsa prudentia: quæ quidem per experientiam notæ fiunt. Juvenis autem non est expertus. Experientiam enim temporis efficit longitudo. Nam & hoc quispiam consideraverit, cur puer mathematicus quidem fieri potest, sapiens autem, aut naturalis non potest? An quia mathematica quidem per abstractionem, horum verò principia experientiâ innotescunt? Et hæc quidem adolescentes non credunt, sed dicunt. Illorum autem definitiones non sunt obscuræ. Præterea, peccatum, quod fit in consulendo, aut circa universale, aut circa singulare fieri solet. Ignorare nanque quispiam potest, aut omnes aquas ponderosas esse pravas, aut hanc ponde-

rosam esse. Prudentiam autem non esse scientiam patet: est enim, ut dictum est, ipsius extremi. Tale enim id, quod cadit in actionem: opponitur igitur intellectui: hic enim est terminorum, ratio quorum non est. Hæc autem est ultimi, cujus non est scientia, sed sensus: non propriorum quidem, sed qualis est is, quo sentimus id, quod ultimum in mathematicis est, triangulum esse. Stabitur enim & ibi: sed hic prudentia magis est, quàm sensus. Illius autem est alia species.

SUMMA ET EXPLANATIO CAPITIS OCTAVI.

Quid convenientiæ & discriminis sit inter Politicam & Prudentiam. Utriusque divisio in Oeconomicam, Nomotheticam, & Administratoriam. Confutatio eorum qui existimant, Politicam esse à Prudentia alienam. Posteriorem hanc esse paratu difficilem, & cur: itemque diversam à Scientia, & Intellectu principiorum.

POSTQUAM Arist. disseruit quinque capitibus præcedentibus de totidem virtutibus intellectualibus, nimirum, Scientia; Arte, Prudentia, Intellectu principiorum, & Sapientia; nunc iterum instituit disputationem de eadem Prudentia, ut partes illius distinguat, ac singillatim exponat. Dividitur autem caput in quatuor partes. In prima explicat quanam ratione differant Prudentia & Politica, seu doctrina Civilis. In secunda refellit eos, qui existimant, Prudentiam solùm providere circa bona illa, quæ ad ipsum prudentem spectant: ostenditque, illam etiam de bono aliorum, seu communitatis esse solicitam: In tertia tradit, Prudentiæ non tantùm curæ esse universalia, sed singularia etiam. In quarta denique fit comparatio Prudentiæ cum Intellectu principiorum & Scientia.

2. Circa primam partem inquirit, quænam inter Prudentiam, & Politicam convenientia, ac differentia sit: ac decernit, utramque esse eundem habitum; quoniam utraque est recta ratio rerum agendarum, & per se intenta bonis ac malis humanis inspiciendis, dijudicandisque: cæterum iunam ab altera eo nomine differre, quod Prudentia sit recta ratio rerum agendarum in iis, quæ ipsi prudenti, sive homini singulari, bona aut mala sunt: Politica verò sit ratio rectè agendarum rerum in iis, quæ sunt bona aut mala communitati, seu toti Reipublicæ. Itaque quamvis subjecto idem sint (quod malè hoc loco negat Eustratius) quoniam in mente eadem resident, nec diversum reipsa habitum constituant; adhuc ratio formalis utriusque diversa est ex capite prædicto. Habent enim se Politica & Prudentia, sicut justitia legalis & virtus, quæ reipsa à legali, sive communi justitia non differt subjecto, aut reipsa, sed ratione tantùm: ut suprà dictum est lib. 5. cap. 1. à num. 23. Nequeunt enim non differre saltem secundùm rationem, virtus illa intelligentiæ, quæ unicum dirigit hominem circa res privatas, & virtus, quæ plures homines regit in publicis rebus.

3. Porrò eadem differentia deprehenditur juxta D. Thomam inter Prudentiam & Oeconomicam; quoniam hæc est recta ratio rerum agendarũ in iis, quæ spectant ad familiam, sive ad multitudinẽ domesticorum: cum tamen illa unius hominis privati bonum præ oculis habeat. Quare idem reipsa habitus omnia hæc præstat. Cùm enim unius singularis hominis bonum dirigit, Prudentia dicitur & est: cùm totius familiæ, seu domesticorum bono providet, appellatur Oeconomica: cùm denique totius communitatis, seu Reipublicæ utilitatem præ oculis habet, dicitur Politica, seu doctrina Civilis.

4. Verum politicam ipsam bimembrem statim observat. Altera enim est, quæ appellatur Nomothetica, id est, scientia legum condendarum, seu ferendarum: altera, quæ communi vocabulo dicitur Politica. Priorem illarum docet esse; quoniam Legislator nihil agit per se, sed tantùm præscribit aliis modum agendi, tanquam dominus, aut architectus comparatus operariis ejus ductum exequentibus.. Ferendo enim leges, præcipit civibus quid faciendum sit, qualiter deligendi Magistratus, Consules, Senatoresque: qualiter etiam privati homines se gerere debeant in civili convictu. Hinc leges dicuntur reginæ; quoniam in universum feruntur, & rerum agendarum genera præscribunt, veluti quæ universale seu despoticum imperium habeant in omnes cives, neque ad singulares actiones deveniant. Hæ, nimirum, ad subditos attinent, quorum est in singulari agere, seu parere legibus.

5. Posterior politicæ pars est, quæ, ut diximus, communi nomine Politica appellatur, propter defectum nominis proprii. Cujus idoneum exemplum adhibet Giphanius in adoptione: quam cùm Jurisconsulti dividant in partes duas, alteram arrogationem dicunt, alteram verò adoptionem communi nomine. Rationemque ejus appellationis divinat idem Auctor ex Arist. verbis illis, διὸ πολιτεύεσθαι τούτους μόνον λέγουσι. *Idcirco hos solos rem civilem gerere dicunt.* Nimirum, communiter Politici appellari solent, non tam Legumlatores, quam curatores & administri Reipublicæ; quoniam πολιτεύειν græcè est Reipublicæ operam dare. Cùm enim Legislator, ut paullò antè dictum est, solùm universè, seu generatim respiciat bonum Reipublicæ, administri autem illud curent in actionibus rebusque singularibus, factum est, ut commune Politicorum nomen his fuerit peculiariter adaptatum.

6. Quare quicunque Reipublicæ navant operam, sive magistratum gerant, sive legationes obeant, sive in negotiis deliberent, aut consilium ex munere præstent; ii omnes sunt & dicuntur com-

communniter Politici. Idque declarare pergit exemplo τοῦ ψηφίσματος, quo nomine intelligi potest, juxta alios atque alios Interpretes, plebiscitum, aut Senatusconsultum, aut decretum, vel sententia. Verùm hoc loci rectè monet Gallutins, non debere accipi pro plebiscito aut Senatusconsulto; quoniam hæc duo obtinent vim legum, ut exprimit Justinianus lib. 1. *Institut.* tit. *de Jure natur. Gent. & Civili.* Id autem, in quo Politici communiter dicti versantur, non est conditio alicujus legis, quoniam hæc ad solos Legumlatores spectat. Superest igitur, ut τὸ ψήφισμα accipiatur pro peculiari quadam actione circa bonum Reipublicæ, quam Argyropilus interpretatur decretum, alii verò judicium, seu sententiam. Itaque qui Politica hac communiter dicta est præditus, versatur in actionibus singularibus instar judicis, seu administri, qui non fert leges universales, sed iis jam latis ab alio, descendit ad singularia, & juxta illas fert sententiam in re peculiari ac certa. Nihil enim aliud est decretum, sive sententia, quàm usus generalis præceptionis ad rem peculiarem agendam accommodatus...

7. Volunt aliqui, has duas Politicæ, tum Nomotheticæ, tum & communiter dictæ, species, jam antea fuisse traditas à Platone, & ex Homero erutas. Plato enim in Dialogo *de Legibus* indicat Nomotheticam fuisse ab Homero adumbratam in Rege Minoë, quem sapientissimum Legislatorem appellat: Politicam verò communem in Rhadamanto, quem judicem quæsitoremque diligentissimum vocat. Hoc autem genere Politicæ præditos comparat Aristoteles admoventibus manum operi, seu operariis Architectorum famulis. Qua ratione observat hoc loco Victorius se gessisse Periclem, Themisthoclem, & Demosthenem, qui sententiā in concilio dicebant, cùm de pace aut bello ineundo esset consultatio. Longe verò aliter se habuit Solon: qui, cum fuerit Legislator, potiùs Architecti instar se gessit, quàm operarii, aut utentis lacertis ac manibus. Quo eodem stilo Cicero utitur in epistola quadam ad Varronem, ubi inquit, *non deesse, siquis adhibere velit, non modò ut Architectos, verum etiam ut fabros, ad ædificandam Rempublicam.* Nimirum, appellat fabros, quos Aristoteles hoc loci χειροτέχνας, nominat, id est operarios manibus utentes ad ædificandum: Architectos verò, quos idem Philosophus vocat Legislatores, & remotos ab opere manuum, sive actione.

8. Prætereà prudentiæ aliam divisionem assignat iis verbis: VIDETUR AUTEM EA MAXIME PRUDENTIA ESSE, &c. nimirum, ut Prudentia alia sit, qua quis sibi uni consulit providetque; alia verò, qua prospicit aliorum bonum. Rursus & hæc posterior trimembris est. Prima dicitur Oeconomica, qua quis suæ domui & familiæ gubernandæ ac tuendæ intentus est. Secunda Architectonica, quam nuper diximus versari in condendis legibus. Tertia Chirotechne, seu operaria, & actuosa, quoniam manum admovet Reipublicæ administrandæ. Hæc postrema rursus dividitur in Deliberativam, & Judicialem. Prior illa, quam Buleutiken appellat, est quæ consultat, seu deliberat, quidnam conveniens aut damnosum Reipublicæ sit. Posterior, quam Dicastiken nominat, est quæ lites in foro ac judicia tractat. Hāc ipsam distinctionem agnovit Cicero, qui alio atque alio tempore Oratoris ac Senatoris personam egit: ideoque de seipso ait: *Cùm defensionum laboribus, Senatorisque muneribus, aut omnino, aut magna ex parte essemus liberati*, &c. Nimirum, Oratoris erat accusare aut defendere, ac totum judicium ferre, quod ad Judicialem Prudentiam spectat: Senatoris autem deliberare & consulere, quod attinet ad Deliberativam.

9. Itaque, redigendo ad synopsim quæ pluribus dicta sunt, Prudentia communiter dicta, seu providens uni tantùm, non est genus quoddam rectæ rationis agendorum habens subjunctas tres illas Prudentiæ species nuper explicatas quasi partes subjectivas: sed est species quædam ab iis distincta quodammodo; prout, scilicet, uni tantùm providet: cùm tamen Oeconomica, Nomothetica (quæ & Architectonica) ac tandem Chirotechne, seu operatrix, vel administratrix, provideant bono aliorum. Quare oportet assignare aliquam rationem communiorem, ac genericam Prudentiæ abstrahentis à monastica, seu providente uni soli, & ab ea, quæ prospicit bonū multitudinis. Porrò ea ratio generica Prudētiæ jam suprà cap. 5. explicata est per rectam rationem operum agendorum. Id quippe cōmune est omnibus Prudētiæ formis jā explicatis.

10. Circa secundam partem refellit opinionem, quā existimari posset, nullam esse Prudentiam circa familiam, aut multitudinem, sed tantùm circa privatum unius hominis bonum: proindeque Prudentiam dumtaxat esse monasticam, non autem Oeconomicam, ac multò minùs Politicam. Ejusque opinionis potissimum fundamentum desumi posset, quia solus ille, qui tractat ea ac providet, quæ ad seipsum pertinent, videtur prudenter agere: ii autem, qui Reipublicæ administrādæ incumbunt, potiùs negotiosi, ac plurimis & variis rebus distracti apparent, quàm prudentes. Quo spectant carmina illa Euripidis, ab Argyropilo latinè expressa, ut habes in textu. Adrianus autem Turnebus ita vertit:

Qui nanque prudens sim, licebat cui procul
Negotiis inter numeratos milites
Æquum accipere.
Nam curiosos oderim.

Sunt autem desumpti ii versus ex Euripide in *Phylodecte*, alleganturque à Plutarcho in libello, *Quando citra invidiam se laudare quis possit.* Porrò tertius ex iis versibus integer non est: quartus autem ut rectè monet Giphanius, est quidem integer numeris, sed non sentētiā. Supplendus erit ex Græco Scholiaste addendo, θεοὶ μισοῦσι, *dii oderunt.* Legendus circa hæc carmina Theod. Cant. lib. 1. *var. lect.* c. 2. Consonatque in eandem existimationem quod Cicero ait lib. 1. *Offic.* prudentem esse, qui quæ sibi bona norit, & iis dumxat occupetur, suumque tantùm negotium agat. Politici autem Polypragmones, multisque rebus implicati, & aliena curantes, relictis quæ sua ipsorum intersunt: ideoque idem Cicero ad Atticum se mirè polypragmonem dicit. Denique ejusmodi homines communiter censentur ardeliones: id est, volicantes ardearum instar huc atque illud, inquieti, & numquam stabiles. Quorum genium ita depingit Phædrus Augusti libertus in Fabulis Æsopi lib. 2. cap. 35.

Est ardelionum Romæ quædam natio
Trepidè concursans, occupata in otio,
Gratis anhelans, multa agendo nihil agens,
Sibi molesta, & aliis odiosissima.
Hæc emendare, si tamen possum, volo.

Huc etiam spectat illud Martialis de Attalo, quamvis alias protritum;

Semper.

Semper agis caussas, & res egis Attale semper:
Est non est quod agas, Attale semper agis.
Si res & caussæ desunt, agis Attale mulas:
Attale, ne quid agas desit, agas animam.

Denique non immeritò quispiam huc advocet illud Senecæ: *nusquam esse qui ubique est. In peregrinatione agentibus hoc evenire, ut multa hospitia habeant, nullas verò amicitias. Idem accidat iis est necesse, qui nullius ingenio familiariter se applicant, sed omnia cursim & properanter transmittunt. Nihil æquè sanitatem impedit, quàm remediorum crebra mutatio. Non convalescit planta, quæ sæpiùs transfertur.* Similiter ergo videtur non esse prudens, qui multis variisque distrahitur negotiis in utilitatem aliorum, sed ille tantùm qui sibi uni consulit, & proprium dumtaxat negotium præ oculis habet. Non ergo est Prudentia aliqua Politica, sive erga alios, sed tantùm monastica, sive erga se.

11. Verum Aristoteles refellit hanc existimationem veluti vulgarem, & ortam ex vitioso illo rerum privatarum amore, quem Græci philautiam dicunt. Refellit autem ferè sic. Quisquis suæ familiæ, & civitati, seu communitati, ut par est, consulit, ac providet, is profectò curat etiam quæ sua ipsius intersunt; quoniam cum ipse sit pars ejus familiæ, aut communitatis, nequit bonum commune quærere, quin & suum ipsius proprium. Cùm igitur vulgares homines prudentem eum existimēt, qui sibi providet, suumque negotium tractat; etiam prudentem censere debent illum, qui invigilat bono suæ familiæ ac civitatis. Quam rationem tetigit etiam Xenophon. in lib. *de venandi studio*, observatus à Giphanio, & Livius lib. 25. ubi inquit. *Respublica incolumis etiam privatas res salvas præstat. Publica prodendo, sua nequicquam servaveris.* Non ergo prudens iis solus est, qui suum negotium tractat, sed etiam, qui aliorum bono invigilat, seu spectantium ad eandem familiam, seu ad eandem communitatem. Igitur præter Prudentiā Monasticam, est insuper Oeconomica, ac præterea Politica. Est tamen id discriminis inter illas, quòd qui duabus posterioribus præditus est, primam illam habere probetur: cùm bonum familiæ & civitatis spectet etiam ad seipsum, ut partem illius. Cæterùm non omnis ille, qui Prudentiam Monasticam habet, præditus propterea est duabus aliis Prudentiæ formis: cùm possit non habere familiam, cui provideat, nec administrare Rempublicam. quo casu certè poterit esse prudens sibi, & non erga alios.

12. Circa tertiam partem tradit, Prudentiæ non solùm esse, ut res agendas universè cognoscat, sed etiam in singulari. Sumit verò initium disputationis hujus ex verbis illis immediatè præcedentibus: *Præterea enim quonam modo sua cujusque administranda sit res, non est manifestum, atque considerandum est.* Ubi planè docet, Prudentiam Monasticam, seu uniuscujusque erga se, non esse obviam & paratu facilem, sed obscuram ac difficilimam. Quod exponit, simulque probat exemplo puerorum, qui discere Geometriam, & Mathematicas disciplinas possunt, Prudentiam verò obtinere non possunt. Nimirum, ut constat ex Platone in *Axiocho*, pueri olim ab ineunte ætate imbuebantur Geometria, & Mathematicis, quemadmodum apud nos Grammatica instrui solent. Legendi ea de re, Philo Judæus lib. *de Agricult.* Plutarchus lib. *de contrar. Stoicorum*. Quare jam alibi observavimus, in aula Platonis, ubi Philosophia tradebatur, præ foribus scriptum fuisse, μηδεὶς ἀγεωμέτρητος. *Nemo, nisi Geometra, ingrediatur*. Nimirum, eo leviori disciplinæ genere se parabant pueri ad Philosophiam addiscendam.

13. Ratio autem, quam assignat ejus majoris difficultatis in obtinenda Prudentia, quàm addiscendis Mathematicis, in eo sita est, quòd illa non solùm rerum agendarum universè rationem habeat, sed etiam, & multò magis, in observatione & diuturno experimento singularium rerum posita sit: quod sanè diuturnam exposcit vitam, qualia In pueris non est. Mathematicæ verò disciplinæ, cùm solùm versentur in communibus & universalibus, nec exigunt observationem rerum singularium, nec diuturnum earum experimentum: ideoque vitam diuturnam non exposcunt, & disci possunt etiam à pueris.

14. Hoc statuto discrimine, comparat Mathematicas disciplinas, cùm Physica, & Metaphyca, quam hoc loci, & sæpe alias, Sapientiæ nomine cohonestat: & inquirit, cur pueri idonei sint ad Mathematicas addiscendas, non autem ad Physicam aut Metaphysicam. Videtur autem, juxta Eustratium, & alios Interpretes, non modò excitare, sed & dirimere controversiam hanc, asserendo, caussam in eo consistere, quod res Mathematicis disciplinis subjectæ cognoscantur per abstractionē, sive separationem à sensibili & corporata materia, percipianturque vi illius sensus interni, quem imaginativam, seu phantasiam dicimus. Ad hoc autem non est opus diuturna observatione, nec multiplici experimento: ideoque à pueris etiam addisci possunt. Cæterum res quæ subjiciuntur Physicæ non abstrahuntur à materia sensibili, nec aliter cognoscuntur, quàm per experimentum rerum singularium, quòd exigit longitudinem temporis. Physica enim abstrahit res sibi subjectas à materia singulari, postquam quis res naturales in singulari diu multumque observavit: quod brevi temporis spatio fieri nequit.

15. Sed occurrit statim difficultas: Quoniam hac ratione pueri facile imbui possent habitu Metaphysicæ, cùm hæc consideret res in summa abstractione; ut suprà cap. 6. explicatum abundè est, cùm de Sapientia tractaretur. Quomodo ergo paullò antè Aristoteles, studium Metaphysicæ pueris difficillimum & inaccessum decrevit? Verùm hunc nodum extricat statim idem Philosophus dum addit, pueros non credere, id est, intelligentiā non attingere, nec magistris fidem præstare circa res metaphysicas, quamvis verbis indicent, se eas satis callere, ac percipere. Cujus doctrinæ caussam credo continuatam cum præcedentibus. Studium enim, seu intelligentia rerum Metaphysicæ subjectarum, præsupponit notitiam rerum, quas Physica speculatur. Non enim progreditur mens ultra naturam, nisi naturam antè perspectam habeat. Res autem ad Physicam spectantes, cùm diuturno egeant experimento, quod in pueris non habet locum; prætergrediuntur ipsorum fidem & captum, quamvis ipsi contra testentur. Ergo multò magis res Metaphysicæ subjectæ illorum mentem, & captum superant.

16. Non immeritò autem hoc loci meminit fidei in discipulis exactæ, ut proficiant; quoniā adagii loco habetur ex ipso Arist. OPORTET DISCENTEM CREDERE. Quod jam ante tradiderat

derat Plato *in Gorgia*, sine fide nullas artes posse obtineri; duasque pestes disciplinarum, oblivionem, & incredulitatem. Unde & illud satis pervagatum, unicuique credendum esse in sua arte. Cùm igitur major habeatur fides Mathematicis, quàm Physicis & Metaphysicis (ita enim experimento deprehenditur) consequens est, ut pueri faciliùs addiscant Mathematicas, quàm Physicam & Metaphysicam. Et hæc quidem Arist. in eam gratiam affert, ut ostendat, Prudentiam esse obtentu difficillimam pueris, instar Physicæ, ac Metaphysicæ; cùm tamen ii facilè addiscant Mathematicas, in quibus adeò diversa ratio est. Quare & suprà lib. 1. sæpe dictum est, pueros non esse idoneos auditores Ethicæ, seu Philosophiæ Moralis tum, quòd in ea præsupponantur multa ex Physica pueris inaccessa: tum etiam, quòd illa potissimum versetur in humana vita dirigenda ad præscriptū Prudentiæ, quæ non obtinetur, nisi diuturno experimēto & observatione.

17. Ratio alia ad probandum, Prudentiam esse paratu difficilem, hæc ferè est, quòd difficillimum sit rectè sapienterque deliberare circa res agendas, tum universè, tum & in singulari, expensis omnibus circumstantiis earum. Atqui Prudentia est recta ratio deliberandi circa res agendas, tum universè, tum & in singulari, expensis omnibus circumstantiis earum. Prudentia ergo paratu difficillima est. In quo sanè differt à scientiis theoricis, quoniam in generalibus dumtaxat, universisque versantur, absque consideratione singularium, & eorum quæ circumstant. Prudentiæ autem id non est, nisi descendat ad singularia, & maturè expendat, ac deliberet. Non enim satis est, ut quis prudenter se gerat, deliberare an v. g. ducenda sit uxor; sed ulteriùs, an hæc, vel illa. Nec etiam sufficit nosse generatim urbana vectigalia esse potiora, quàm rustica, & pacem meliorem, quàm bellum, quo exemplo utitur Cicero *in Officiis*. Adhuc enim accidere potest tempus & occasio, in qua oporteat deliberare circa oppositum, & præferre in casu occurrenti ac singulari id, quod universè esset postponendum. Verùm adhuc clariori exemplo id declarat Arist. in ipsis aquis, de quibus institui potest quæstio in genere, an graves & ponderosæ sint insalubres: aut etiam in specie, an hæc aqua sub aspectum posita sit gravis & ponderosa, necne. Deliberationes igitur secundùm Prudentiam potiùs pertinent ad quæstionem singularem, quam universalem, licèt hanc etiam complectantur, & in utraque earum peccari per imprudentiam possit. Quoniam autem in eo exemplo videtur Aristoteles supponere aquas graviores esse insalubres, leviores autem saluti tuendæ opportunas, visum est hoc loco insinuare ex doctissimo Laguna in Dioscoridem, aquas Tiberis, ac nostri Tormis saluberrimas existere, quoniam levissimæ sunt omnium, quas illæ præstantissimus Archiater Paulli III. & Caroli V. tot regionibus peragratis invenit, & examinavit.

18. Circa quartam partem confirmat, quod superiùs docuerat, Prudentiam à Scientia differre plurimùm; quoniam hæc rebus universis, seu generalibus contenta est. Prudentia verò etiam ad singularia descendit: indeque fit, ut puer possit esse sciens, non autem prudens, defectu diuturnæ experientiæ rerum singularium. Porrò dum ait Prudentiam esse τὸ ἔσχατον, id est, *extremi*, id significare vult, singulare, ad quod descendit ex universalibus Prudentia, habere rationem extremi. Nam, veluti per quosdam gradus, ab universalibus ad singularia ultimò devenitur: ideoque hæc sunt quodammodo extrema, seu in quibus est actio, sub quam non cadit, nisi quod singulare est. Unde & hæc formula argumentationis à Giphanio observata institui potest. Prudentia est extremi. Scientia non est extremi. Prudentia igitur non est Scientia.

19. Addit statim, Prudentiam differre etiam ab intellectu principiorum, de quo suprà cap. 6. explicatum est. Id autem obscurè probat, sed in hunc sensum, juxta interpretationem Eustratii. Intellectus principiorum, sive mens, propriè est *terminorum, quorum non est ratio*. Nimirum termini sunt definitiones essentiales rerum, quæ apodictica ratione probari nequeunt: similiter, & principia prima, quæ sub demonstrationem non cadunt. Significantur autem ab Aristotele appellatione τῶν ὅρων, *terminorum*: quoniam si disputatio sit redordienda, ac retexenda, revocatur ultimò ad definitiones, & principia, tanquam in quibus terminetur tandem controversia. Prudentia non est terminorum, scilicet, principiorum, ac definitionum indemonstrabilium; sed ultimi, seu extremi, nimirum, singularis, cujus non est scientia, sed sensus. Singularia enim directè solùm percipiuntur sensu, non autem intellectu, ut idem Aristoteles sæpe docet, ac præsertim lib. 3. *de Anima* textu 10. & 1. *Physicor.* cap. 5. textu 47. illis verbis: τὸ μὲν καθόλου, &c. *Universale quidem ratione est notum, singulare autem sensu: nam rei universæ ratio: ejus verò, quæ inest, sensus*. Vide quæ diximus disput. 83. *De Anima*, sect. 5. Unde sic in formulam redigitur ratio Aristotelis. Habitus principiorum definitionumque, differt ab habitu extremi, seu singularis, spectantis ad sensum. Atqui Intellectus est habitus principiorum definitionumque: Prudentia autem est habitus extremi, seu ultimi, id est singularis spectantis ad sensum. Intellectus ergo non est Prudentia.

20. Addit præterea, sensum non accipi hoc loco pro illo, qui propriorum est, sed pro eo, quo sentimus in Mathematicis extremum esse triangulum. Licèt enim Mathematici de iis disserant, quæ triangulo insunt per se, eaque generatim demonstrent; ultimus tamen triangulus, id est, singularis, atque individuus, non percipitur directè habitu scientiæ, quoniam hæc de singularibus non curat; sed sensu, qui semper terminatur singulari aliquo. Unde & subdit: *Stabitur enim & ibi*. Sive, ut alii vertunt, *Sistet enim etiam illic*. Cùm enim devenitur ad triangulum singularem, ac certum, disputatio finem accipit; quoniam jam non potest inferiùs progredi, cùm jam à summo, id est ab universalibus ad singulare, processerit. Sensus autem nomine impræsentiarum non est accipiendus aliquis ex quinque externis, sed internus ille, cui tribuitur vis cogitandi, & cujus interventu cognoscimus individua quorumlibet prædicamentorum, ut hanc substantiam, illam relationem, hunc triangulum ultimum, & unamquanque figuram extremam.

21. Denique claudit disputationem iis verbis: *Sed hic prudentia magis est sensus: illius autem est alia species*. Quibus significat, quamvis uterque sensus externus, internusque percipiat sin-

singularia; internum tamen magis deservire Prudentiæ, quàm externum; quoniam Prudentia ad sua munia obeunda magis utitur facultate cogitandi, quàm percipiendi aliquid exteriùs. Non enim Prudentia deliberat circa hunc colorem, odorem, aut sonum; sed circa hanc pacem, hoc bellum, illud pactum, has inducias, quæ nullo sensu externo percipiuntur, sed intimo solùm, & habente vim cogitandi, ac deserviendi rationi, proindeque & Prudentiæ, quæ est recta ratio rerum agendarum. Quare subjungit longè aliam speciem esse hujus interni sensus, quàm aliorum: utpotè præstantiorem, & menti viciniorem.

Vide D. Thom. 2. 2. qu. 48. 49. 50. & 51. atque illius Interpretes.

CAPUT NONUM.

De Bona Consultatione.



AT verò quærere, ac consultare differunt. Consultare nanque est aliquid quærere. Oportet autem & de bona consultatione quidnam sit accipere: utrum scientia quædam sit, an opinio, an conjectatio bona, an aliquod aliud genus. Scientia igitur non est. Non enim de iis quærunt, quæ sciunt. At bona consultatio, quædam est consultatio: qui verò consultat, quærit, rationemque subducit. Atqui neque bona conjectatio est. Ipsa nanque sine ratione, & citò fit. Ad consultationem verò longum temporis spatium adhibetur. Atque ajunt celeriter quidem deliberata esse agenda, cum mora autem, consulendum. Præterea, diversa sunt, solertia, & consultatio bona. Solertia verò, bona quædam est conjectatio. At neque opinio ulla est. Sed cùm is, qui malè deliberat, peccet, is autem, qui benè consultat, rectè deliberet: constat, bonam consultationem, rectitudinem esse quandam. Non autem scientiæ, neque opinionis. Scientiæ nanque non est rectitudo, quippe cùm neque peccatum sit. Opinionis verò rectitudo, veritas est. Et insuper determinatum jam est id omne, cujus est opinatio. At verò neque sine ratione est ipsa consultatio bona: deficit ergo à mente. Hæc enim nondum est enuntiatio. Etenim opinatio, non inquisitio, sed quædam jam enuntiatio est. Qui verò consultat, sive benè, sive malè consultet, quærit aliquid, rationemque subducit. Sed ipsa consultatio bona, consilii quædam est rectitudo. Quapropter quærendum est primùm quidnam sit consilium, & circa quid ipsum versetur. Cùm verò multipliciter rectitudo dicatur, constat, non omnem rectitudinem, bonam consultationem esse. Incontinens enim, & pravus, id quod videre proponit, attinget, cogitando, rationemque subducendo. Quare rectè quidem consultabit: malum autem magnum existimabit. Benè verò consultâsse, bonum quoddam esse constat. Talis enim rectitudo consilii, qua bonum quispiam assequi potest, bona est consultatio. At potest quispiam, & hoc ratiocinatione falsa attingere, atque id quidem, quod facere oportet, assequi: non autem per quod oportet, falsus medius terminus esse potest. Quare nec ipsa bona est consultatio, qua quispiam adipiscitur id, quod oportet, non tamen per quod oportet. Præterea, fieri potest, ut alius longo deliberans tempore id consequatur, alius citò. Igitur nec illa bona est consultatio. Sed eadem rectitudo bona est consultatio, qua quispiam ratione conducentis assequitur quod oportet, & ut oportet, & cùm oportet.

Insuper fit ut & absolutè quispiam benè consulter, & ad aliquem finem. Atque bona quidem consultatio absolutè est ea, qua ad eum finem, qui est absolutè finis, pergitur rectè: quædam autem ea, qua ad aliquem finem. Quòd si benè consultare prudentium est, consultatio bona rectitudo est, qua ratione conferentis ad aliquem pergitur finem, cujus ipsa prudentia est existimatio vera.

SUMMA

SUMMA ET EXPLANATIO CAPITIS NONI.

Bona Consultatio, seu εὐβουλία, *quid non sit: quid etiam sit. Quas conditiones exigat. Qualiter definienda, & dividenda.*

POSTQUAM Aristoteles disseruit de quinque habitibus intellectualibus, pluraque tradidit circa Prudentiam, & illius divisionem in membra sua; nunc exponit quasdam aptitudines, sive affectiones, quæ, cùm rectæ sint, videntur cohærentes eidem Prudentiæ: ut bona consultatio, sagacitas, & sententia. Nimirum, omnium virtutum, seu moralium, seu intellectualium, sunt quædam comites, vel cognatæ, veluti illarum partes, caussæ, aut principia: ut liberalitatis, facilitas, hospitalitas, & humanitas: Justitiæ fides, veritas, probitas, & pietas: Magnanimitatis simplicitas & generositas: Temperantiæ pudor & reverentia: ac sic de aliis, ut legere est libello *de Virtutibus*, qui communiter tribuitur Aristoteli. Similiter ergo Prudentiæ comites, seu administræ sunt quædam: inter quas præcipuè enumerat Aristoteles Eubuliam, Synesim, & Gnomen. Præter has verò Pontanus lib. 4. *de Prudentia* enumerat & exponit alias viginti: quæ tamen, ut monet Giphanius, potiùs sunt functiones, quàm partes, vel comites Prudentiæ. Franciscus tamen Patricius lib. 6. *De rerum institutione*, tribuit Prudentiæ novem comites, ideoque plures quàm Aristotel. Stoici olim solas quatuor assignabant, ut testatur Laërtius *in Zenone*. Aristoteles tamen quinque exponit: id est, memoriam, exercitationem, sive usum; Eubuliam, Anchinœam, & Dinotita: ut apparet partim ex hoc loco, partim ex lib. 1. *Magn. Moral.* cap. ult. & lib. 2. cap. 2. & 3. Addit duobus capitibus sequentibus Synesim, & Gnomen, quibus denique omnibus septenarius numerus efficitur. Porrò de ipsa Eubulia, seu Bona Consultatione, procedit totum hoc caput: quod dividit in quatuor partes. In prima pluribus assertis exponit, quid non sit Bona Consultatio. In secunda decernit quid illa sit. In tertia statuit plures conditiones bonæ Consultationis. In quarta denique illam dividit, & definit.

2. Circa primam partem statuit quinque Asserta. Primum est: Bonam consultationem esse aliud ab inquisitione. Probat hoc ferè modo. Quoties aliqua duo ita se habent, ut alterum sit universalius altero, inter se differunt. At inquisitio ita se habet circa bonam consultationem, ut illa sit aliquid universalius. Ergo inter se differunt. Probatur minor. Quia licèt omnis bona consultatio sit inquisitio, non tamen è contrà: multi enim inquirunt, & tamen non benè consultant. Ergo inquisitio est quid universalius bona consultatione, utpotè quod non ad solam illam extenditur, sed ad plura alia. Confirmatur. Separatio duorum est signum evidens distinctionis. Cùm igitur manifestum sit, inquisitionem sæpissimè à bona consultatione separari, seu absque illa esse, consequens est ut idem cum illa non sit. Secundum Assertum est. Bona consultatio non est idem, ac scientia. Probatur. Scientia non est inquisitio: non enim inquirimus de iis, quorum evidentiam certam habemus ex scientia provenientem. At omnis bona consultatio est inquisitio, ut nuper traditum est. Ergo nulla bona consultatio est scientia. Tertium. Bona consultatio non est idem, ac Eustochia, seu bona conjectatio. Suadetur. Bona conjectatio absque discursu fit, & subitò concipitur, seu absque longa investigatione, ut experimento patet. At bona consultatio non absque discursu fit, nec subitò concipitur, sed longa investigatione. Non ergo idem est bona conjectatio, & bona consultatio. Quare hanc comitatur maturum rei examen: ideoque Philosophus monet, longo spatio esse rem consultandam, celeriter autem exequendam. Quartum, & præcedenti cohærens. Bona consultatio non est idem, ac solertia. Hæc enim nihil aliud est, quàm quædam species conjectationis bonæ. Cùm igitur quid diversum sit bona consultatio à conjectatione bona, consequens est, ut etiam bona consultatio differat à solertia. Consequentia patet: & antecedens liquet ex doctrina ejusdem Philosophi in libris *Posteriorum* ubi statuit, solertem esse, qui perceptis extremis celeriter conjectat medium: ut si videat quis pauperem loquentem cum divite, statim conjectat pauperem ab eo aliquid petere. Quintum. Bona consultatio non est idem, ac opinio. Probatur. Nulla opinio est inquisitio. At omnis bona consultatio est inquisitio, ut suprà dictum est. Ergo nulla bona consultatio est opinio. Consequentia est *in Camestres*, & minor supponitur ex dictis. Major autem suadetur. Omnis enim opinio est inventio ejus, quod quæritur: cùm sit assensio alterius partis contradictionis, quamvis cum formidine oppositi. Nulla autem inquisitio est inventio ejus, quod quæritur: siquidem via & terminus differunt: inquisitio autem ordinatur ad inventionem sicut via ad terminum. Nulla ergo opinio est inquisitio.

3. Circa secundam partem statuit in quo consistat ex parte generis bona consultatio, ac decernit esse rectitudinem quandam. Probatur. Quicunque rectè deliberat in iis, quæ inquirit, operatur rectitudine quadam. At bene consultans, eo ipso rectè deliberat. Ergo bene consultans, eo ipso operatur rectitudine quadam: ideóque bona consultatio est quædam rectitudo. Subdit statim, hanc rectitudinem non esse scientiæ, nec opinionis. Primum istorum probat. Bonæ consultationis rectitudo est illius, cujus potest esse aliquis error: quia rectitudo & error sunt circa idem. At nullius scientiæ potest esse aliquis error. Ergo bona consultatio non est rectitudo scientiæ. Major constat: quia qui consultat potest deliberare benè aut malè, ac proinde utrovis modo consultare. Ergo rectitudo ita convenit consultationi, ut tamen in ea possit esse aliquis error. Minor autem suadetur; quoniam scientia essentialiter opponitur errori, ideoque nullum errorem patitur secum: ac proinde nec rectitudinem. Quare scientia nunquam dicitur habitus rectus; sed verus, certus, & evidens; quia rectitudo non habet locum, nisi in iis, quæ in genere

nere suo obliquitatem, aut errorem admittere possunt. Secundùm autem, scilicet, rectitudinem Consultationis Bonæ non esse idem ac rectitudinem opinionis, probat hoc pacto. Opinionis rectitudo est ipsa veritas. At rectitudo Bonæ Consultationis non est ipsa veritas, sed tantùm rectitudo consilii. Ergo opinionis rectitudo non est eadem ac Bonæ Consultationis. *Præterea*. Opinio est solùm rei determinatæ & firmæ. At Bona Consultatio non est rei determinatæ & firmæ, sed adhuc indeterminatæ. Ergo opinio non est Bona Consultatio. Igitur nec opinionis rectitudo est cum rectitudine Bonæ Consultationis. *Denique*. Omnis rectitudo opinionis est enuntiatio, ac proinde absoluta affirmatio, aut negatio. At rectitudo Bonæ Consultationis non est enuntiatio, sive non est affirmatio, aut negatio: siquidem in ea non quiescitur, nec decernitur, sed inquiritur, seu tentatur via ad decernendum. Ergo Bonæ Consultationis rectitudo non est eadem, ac opinionis. Cùm igitur Bona Consultatio sit rectitudo quædam, & non scientiæ, nec opinionis; reliquum est, ut sit rectitudo consilii: neque enim aliud esse posse videtur. Quare oportet quærere quidnam sit consilium, & circa quid ipsum versetur. Quod jam lib. tertio hujus Operis cap. 3. definitum relinquitur: nimirum, consilium esse eorum, quæ sunt ad finem, & neminem consultare de æternis, & de pluribus aliis ibidem indicatis, sed tantùm de iis, quæ à nobis agi possunt.

4. Circa tertiam partem exponit qualis esse debeat rectitudo consilii pertinens ad Bonam Consultationem, seu quas conditiones servare debeat. Potissimæ autem sunt tres: quarum prima desumitur per ordinem ad finem: secunda per ordinem ad media: tertia denique ex parte temporis & mensuræ ipsius Consultationis. Prima igitur proprietas rectæ Consultationis est, quòd in ordine ad bonum finem sit: nam si in ordine ad pravum finem dirigatur, quamvis rectè disposita sit ad illum infallibiliter assequendum, ideoque recta consultatio appellari utcunque possit, non tamen est rectitudo Bonæ Consultationis absolutè loquendo. Quare licèt incontinens sæpe dirigat consilia sua in finem turpis delectationis ea dexteritate, ut illam assequatur; adhuc dicendus non est rectè consultasse: quia rectitudo consilii non est nisi in ordine ad finem rectum, sive rationi conformem: utpote à quo potissimùm speciem sortitur. Secunda proprietas est, ut etiam omnia media, quæ ex Bona Consultatione eliguntur, sint recta ac decentia. Nam si turpia, aut indecentia sint, quamvis in ordine ad bonum finem eligantur, Consultatio recta non erit, utpote vitiata ex parte mediorum. Quare Consultatio circa auxilium, eleemosynamve præstandam amico, aut pauperi, bona non est, si per furtum, aut aliud medium indecens, dirigatur. Omnis enim actus Prudentiæ, qualis est recta Consultatio, nonnisi per decentia media tendit ad finem assequendum. Neque obstat quòd hic quandoque bonis, quandoque malis mediis demum obtineatur: hæc enim est conditio rerum operabilium, sicut & speculabilium. Porrò in speculabilibus sæpe accidit, ut ex malis quasi mediis, id est, ex præmissis falsis non minùs, quàm ex veris, recta conclusio inferatur ex parte formæ. Ut in hoc syllogismo: *Omnis lapis est risibilis: Omnis homo est lapis: Ergo omnis homo est risibilis*. Ecce consequentiam rectam in forma; deductam tamen ex præmissis falsis, seu non rectam ex parte medii. Eadem verò consequentia posset esse omnino recta, si ex præmissis veris, ordinateque dispositis ex parte medii, infertur. Ut in hoc syllogismo: *Omne admirativum est risibile. Omnis homo est admirativus. Ergo &c. risibilis*. Similiter ita in operabilibus, rectus finis se habet, ut conclusio; quoniam per mala media aut bona, decentia aut etiam indecentia, obtineri potest. Verum quemadmodum non est simpliciter rectus syllogismus, cujus medium rectè ordinatum, seu despositum non est; ita neque est recta Consultatio boni finis, nisi & media ad illum obtinendum sint recta. Sic enim se habet speculatio in ordine ad verum, & falsum, sicuti actio moralis ad bonum, & malum. Tertia denique proprietas est rectæ Consultationis, ut congruo, seu opportuno modo deliberet: id est, nec valde celeriter, nec nimiùm morosè, sed prout res exigit, ac decet: utrovis enim vitio peccatur per defectum, aut excessum.

5. Id verò cum eodem Aristotele observandum, Eubuliam, seu deliberationem fieri debere cum disputatione in omnes partes, ac proinde cum mora: eâ autem præmissâ, celeriter exequendum esse, quod semel deliberatum est. Huc spectat vetus illud adagium, *Δηρὸν βουλεύειν, diù deliberato*. Et carmen quoddam Græcorum:

Δηρὸν βουλεύειν, ἵν' ἔχῃ καὶ πολλὸν ἀμείνων.
Consultato diu, multò, ut præcellere possit.

Ideò & Sallustius inquit: *Antequam incipias, consulito; ubi consulueris, maturè facto opus est*. Alioqui accidere poterit Platonicum illud, ut festinantes in principio, seriùs perveniamus ad finem. Quare celeberrimum fuit inter Veteres adagium illud *Festina lentè*: quod miris laudibus effert & fusè exponit Erasmus initio Chiliadis secundæ. Huc spectat illud Livii *in bello Punico* secundo, Terentio Varroni, homini juveniliter exultanti, & temerario, datum fuisse collegam Paulum Æmilium, maturum ætate & consilio, ut suâ prudentiâ & cunctatione nimium alterius fervorem temperaret. Sic etiam Fabius Maximus fuit creatus belli dux, quoniam cunctator & maturus erat, ut Marcelli celeritatem reprimeret. Ideò & Augustus Cæsar frequenter dicere solebat, *σπεῦδε βραδέως*, quo simul cunctationem in deliberando, & celeritatem in agendo, commendabat. Sed de his hactenus. Porrò Aristoteles, assignatis jam tribus conditionibus, affert definitionem bonæ Consultationis, ut sit *rectitudo consilii ad obtinendum finem bonum per decentia media, congruo tempore concepti*.

6. Circa quartam partem dividit ipsam Bonam Consultationem, ut sit duplex, quemadmodum & finis humanarum actionun duplex est. Alius est enim finis simpliciter dictus, qui est ultimus finis hominis; nimirum, ipsa felicitas: alius verò est particularis, & non ultimus, ut pax inter cives, aut unius urbis cum alia; qui proinde ordinatur ad felicitatem hominis, ut ad finem ultimum. Similiter ergo duplex Consultatio recta est: altera de fine ultimo hominis per debita media opportunè consequendo: altera circa alios fines particulares, decentesque, qui ad finem ultimum ordinantur. Utraque autem in relatis proprietatibus con-

convenit, & in eo etiam quòd secundùm Prudentiam sit. Hoc enim omni virtutum exercitio commune est, quoniam Prudentia omnibus virtutibus moralibus mediocritatem præscribit, sine qua esse non possunt. Quare omnis bona consultatio breviùs definiri poterit: *Consultatio secundum prudentiam*. Eo nanque ipso respiciet bonum finem, & per decentia media, & congruo tempore: ac proinde servabit conditiones superiùs assignatas rectæ consultationi. Verùm & observare oportet, bonam consultationem dupliciter accipi posse: uno modo sub ratione habitus, seu ut vim quandam prudentis, qua potest, & solet benè consultare: alio modo sub ratione actionis, quo sensu videtur Philosoph. loqui de illa dum docet, profluere ab ipsa prudentia. Quare & duplicem definitionem subire poterit. Priori sensu sic definienda erit: *Habitus mentis ad consultandum secundùm prudentiam*. Sive aliter & explicatiùs: *Habitus mentis ad consultandum circa bonum finem per decentia media, servatâ temporis congruentiâ*. Posteriori sensu definietur: *Consultatio secundùm prudentiam*. Sive aliter, ut inquit Aristoteles: ἧς ἡ φρόνησις ἀληθὴς ὑπόληψίς ἐστιν: *Cujus prudentia vera existimatio est*. Aut denique & clariùs: *Actus, quo mens consultat circa bonum finem per decentia media, congruo tempore*.

Vide D. Thomam 1. 2. q. 14. quæ est de consilio, quod electionem præcedit, itemque 2. 2. quæst. 51. atque illius Interpretes.

CAPUT DECIMUM.

De Sagacitate.



EST autem & ipsa sagacitas, cui contrarium est hebetudo, quibus sagaces dicimus, ac hebetes: nec idem omnino, quod scientia, aut opinio (omnes enim scientes, vel opinantes, sagaces essent) nec una quædam scientia: ut medicina de sanis, aut geometria circa magnitudines. Neque enim de iis est, quæ sunt semper, & non moventur: neque de iis, quæ à quovis fiunt, sed de quibus dubitaverit quispiam, aut consultaverit. Quapropter est quidem de iis, circa quæ versatur prudentia. Non est autem idem sagacitas, & prudentia. Prudentia nanque præceptiva est. Finis enim ipsius est, quidnam sit agendum, aut non agendum, præcipere. Sagacitas autem, vis judicandi duntaxat. Idem est enim sagacitas, & bona intelligentia; quippe cùm sagaces sint & boni intelligentes. Neque autem habere, neque accipere prudentiam, est ipsa sagacitas: sed in opinationis usu ad ea benè judicanda, de quibus est prudentia, alio dicente consistit: itáque hic perinde atque cùm discipulus ea discit, ac comprehendit, quæ à scientiam tradente præcipiuntur.

SUMMA ET EXPLANATIO CAPITIS DECIMI.

Synesis, seu Sagacitas, quid non sit: quid etiam sit: quodnam contrarium habeat: & qua ratione comparanda sit cum Prudentia.

AGIT Philosophus in hoc capite de Synesi, quæ à quibusdam latinè redditur Sagacitas, ab aliis perspicacitas, aut intelligentia. Verùm cùm frequentiùs Sagacitas dicatur, eo nomine utemur in præsenti. Similiter & dispositionem ipsi contrariam, quam græci ἀσυνεσίαν dicunt, hebetudinem appellabimus, sicut & plerique Interpretum. Porrò Synesis, sive Sagacitas, est una ex iis partibus Prudentiæ, quæ potentiales dicuntur: nam illa est quædam vis, sive potentia, qua Prudentia discernit quid in actionibus humanis sit agendum, & quid omittendum. Dividitur caput in duas partes. In prima exponitur quid non sit Synesis, & quid sit, quidnam etiam illi contrarium existat. In secunda agitur, quâ ratione sagacitas cum Prudentia comparari possit.

2. Circa primam partem statuit Philosophus sagacitatem non esse scientiam, aut opinionem, neque ὅλως, id est, omnino, vel universim, neque singulariter, neque ex parte. Non omnino: quia sagacitas non est scientia, neque opinio, in genere, & universè loquendo. Non singulariter, aut ex parte: quia Sagacitas non est singularis aliqua scientia, aut opinio: nec ulla generalis pars scientiæ, aut opinionis. Prior asserti hujus pars, nimirum, Sagacitatem non esse scientiam, aut opinionem omnino, vel universim, probatur ferè sic ab Aristotele. Nullus mortalium est adeò hebes, aut stultus (modò ratione utatur) qui non habeat de rebus scientiam, aut opinionem aliquam. At plerique mortalium sunt, qui Sagacitatem non habeant. Ergo sagacitas non est idem ac scientia, vel opinio. Consequentia patet: Quia si sagacitas esset idem ac scientia, vel opinio universim, quicunque mortalium habent scientiam aut opinionem, haberent etiam sagacitatem. Minor autem suadetur experimento, quo apertè deprehenditur, plerosque mortalium, aut plurimos saltem, quamvis usu rationis præditos, non esse sagaces, id est, intelligentes, & perspicaces. Ergo plerique mortalium sunt, qui Sagacitatem non habeant. Jam major illa præcipua in dubium vocari non posse videtur: cùm nemo ex

ex mortalibus, quotquot ratione utuntur, sit adeò hebes aut stupidus, ut judicium aliquod de rebus, saltem aliquibus, non ferat, sive secundùm scientiam, sive secundùm opinionem humanam. Nomine autem scientiæ in præsenti intelligitur habitus, sive actus cognitionis certæ & evidentis, sive ad scientiam strictè dictam spectet, sive ad artem, sive ad judicium certum & experimentale de rebus acceptum. Nomine autem opinionis intelligitur judicium ex probabili fundamento ortum, cum formidine aliqua oppositi.

3. Deinde, sagacitatem non esse scientiam aliquam peculiarem, sic probat. Si Sagacitas esset peculiaris aliqua scientia, versaretur profectò circa eandem materiam, in qua ejusmodi scientia versatur. Atqui Sagacitas non versatur circa materiam alicujus peculiaris scientiæ: ut ab inductione constat. Non enim versatur in materia Medicinæ; cùm Sagacitas non studeat corpori medendo, neque agat de salubribus & insalubribus. Neque etiam in materia Geometriæ, cùm magnitudines rerum non dimetiatur. Neque in materia Physicæ, qua non contemplatur rerum naturalium caussas, aut motus entium generabilium & corruptibilium. Neque in materia Metaphysicæ; cum non agat de rebus immutabilibus, & sempiternis, aut materiæ expertibus; sed tantùm de rebus agendis dubitationi, & incertitudini expositis, circa quas proinde consilium, & deliberatio esse solet; an nimirum, hoc aut illo modo, vel tempore, sint faciendæ. Patet igitur ab inductione, Sagacitatem non esse ullam peculiarem scientiam.

4. Circa secundam partem docet, Sagacitatem versari circa res illas, quæ sunt communes Prudentiæ: non tamen esse idem, ac Prudentiam. Prior pars suadetur: Quia tam Prudentia, quàm Sagacitas, sunt de rebus humanis agendis, dubitationi atque incertitudini obnoxiis. Ergo materia communis utrique est. Posteriorem partem, quæ præcedenti apparet contraria, sic probat. Omnes habitus, quorum opera diversa sunt, inter se differunt. Atqui Prudentiæ & Sagacitatis opera, sive actus, diversi sunt. Ergo habitus Prudentiæ & Sagacitatis inter se differunt. Minor, in qua est difficultas, probatur. Prudentia enim, cùm sit præceptrix, imperat quod oportet agere: nam in hoc collocatus est finis, & opus ipsius. Sagacitas autem non est præceptrix, sed disceptatrix, & critica, seu judicatrix. Officium nanque ipsius non est imperare, sed dijudicare, atque introspicere ea, quæ Prudentia imperat, an recta sint & honesta. Ergo Prudentiæ, & Sagacitatis opera, sive actus diversi sunt.

5. Confirmat, exponitque hoc ipsum, prænotando, idem esse Sagacitatem, sive Synesim, ac εὐξυνεσίαν, id est, bonam Sagacitatem: sicuti apud Græcos iidem sunt συνετοὶ, *sagaces*, ac εὐξύνετοι, *bene sagaces*. Non enim Sagacitas in bonam, & malam partem accipi potest sicut consultatio, quæ potest esse prava aut recta; sed semper in bonam partem accipitur. Hoc autem supposito, confirmatur ratio præcedens, & amplius ostenditur, diversum esse opus Sagacitatis & Prudentiæ. Quemadmodum enim rationis speculativæ duo opera sunt; alterum inquirendo invenire, alterum de inventis judicare: sic etiam rationis practicæ, seu ad agendum ordinatæ, tria sunt opera: primum, inquirere per consilium, quod Eubuliam spectat; secundum judicare de rebus in consilio positis, an recta & honesta sint, quod ad Sagacitatem attinet: & tertium denique præcipere deliberata ac jam judicata, quod est proprium Prudentiæ. Ergo quamvis Sagacitas & Prudentia circa easdem res agendas versentur, ut à principio dicebamus, adhuc tamen diversa utriusque opera sunt, ac proinde utriusque habitus est diversus.

6. Addit Philosophus verba quædam difficilia: Ἔςι δ' ὅτι τὸ ἔχειν τὴν φρόνησιν, ὅτι τὸ λαμβάνειν, ἡ σύνεσις. *Neque verò habere prudentiam, neque nancisci, sagacitas est*. Cujus sententiæ obscuritas divinare fecit Interpretes. Tarquinius Gallutius, allegato Eustratio, censet sensum eorum verborum in eo positum esse, quod non simul adquirantur Sagacitas & Prudentia; sed hæc sit prior, & illa posterior; quoniam dijudicat, quæ imperata sunt à Prudentia, an sint recta, necnè. Si autem prior est Sagacitas, quàm Prudentia, patet non esse idem habere unam, atque alteram: quoniam ubi duo aliquo non simul adquiruntur, sed unum post aliud, non est idem habere unum, atque aliud.

7. Verùm pace doctissimi viri, atque eruditissimi, interpretatio prædicta videtur longè à vero aberrare: quoniam prior est, saltem naturâ operatio Sagacitatis, quàm Prudentiæ; ac proinde prius naturâ saltem generatur habitus illius, quàm istius. Assumptum probo: Quia prius est judicare utrùm ea, quæ per Eubuliam deliberata sunt, sint recta & rationi conformia, quàm ea absolutè præcipere, seu imperare. Ita enim recta ratio exigit, & ipsa rectitudo Prudentiæ, cujus non est præcipere, nisi ea, quæ judicata sunt recta, & honestati conformia. Alioqui cœco modo præciperet, & expositò errori, in ea prioritate, qua antecederet illud judicium. Ergo prior est operatio Sagacitatis, qua judicatur de rebus per Eubuliam deliberatis, quàm operatio, qua præcipitur earum executio. *Deinde*. Ut idem Auctor premonuerat, operatio Prudentiæ est perfectissimum opus rationis practicæ, & quasi cæterorum consummatio. At quicquid hoc modo se habet in quolibet genere, sicut est in intentione primum, ita & generatione ultimum. Ergo inter opera rationis practicæ opus proprium Prudentiæ est generatione ultimum. Immeritò ergo docet, Sagacitatem, sive pro habitu, sive pro actu acceptam, esse posteriorem generatione, si fiat comparatio cum Prudentia.

8. Quare sensus eorum verborum est, non esse idem adquirere, seu habere Sagacitatem, ac Prudentiam: quæ est altera confirmatio doctrinæ superiùs traditæ, circa distinctionem utriusque, & sic proponi potest. Quoties duo aliqua non simul adquiruntur, aut habentur, sed unum post aliud; non est idem adquirere, seu habere unum, atque aliud. Atqui Sagacitas & Prudentia non simul adquiruntur, aut habentur, sed una post aliam: quia prius est quòd Sagacitas judicet, an quæ deliberata sunt, recta sint, necne, quàm quòd Prudentia ea imperet, seu præcipiat agenda. Ergo non est idem adquirere, aut habere Sagacitatem, ac Prudentiam. Cùm verò habitus generentur per actus, & servent in sui generatione ordinem prioris & posterioris, quem servant ipsi habitus, consequens est, ut sicut actus Sagacitatis præcedit tempore, aut naturâ actû proprium Prudentiæ, ita & habitus Sagacitas sit prior tempore aut naturâ, quàm Prudētiæ habitus.

9. Denique Philosophus similitudine quadam exponit doctrinam præjactam circa officium sagacitatis, quod est sagire, seu dijudicare. Quemadmodum enim ubi Doctor scientiâ utitur ad rem exponendam, discipulus adest; qui, nisi hebeti ac plumbeo ingenio sit, rectè dijudicat, utrùm ea quæ traduntur, sint vera, an potiùs falsa: ita etiam munus sagacitatis est sagire, seu dijudicare an recta sint, an potiùs prava, quæ per Eubuliam deliberata sunt, & præcipienda à prudentia. Indeque aie deductum fuisse nomen Synesis: quod dicitur *ἀπὸ τοῦ συνιέναι*, idest, *à sagiendo*, seu benè judicando, aut intelligendo.

Vide D. Thomam 2. 2. q. 49. art. 4. 6. 7. atque illius Interpretes.

CAPUT UNDECIMUM.

De Sententia.


A verò, quæ vocatur sententia, qua benè sentientes homines dicimus, sententiaque habere, judicium est rectum æqui, & boni viri. Cujus hoc indicium est. Bonum enim, & æquum virum, ad ignoscendum proclivem dicimus esse: & veniam in aliquibus dare, bonum & æquum esse. At venia, sententia est judicativa, recta, æqui & boni viri. Recta autem est ea, quæ est ipsius veracis.

Omnes autem habitus non sine ratione ad idem tendunt. Nam sententiam, sagacitatem, prudentiam, & mentem, ad eosdem afferentes, prudentes illos, atque sagaces, & sententiam habere, mentemque dicimus. Omnes enim hæ potentiæ extremorum sunt, ac singularium. Atque idem ea ratione, qua est idoneus ad ea judicanda, de quibus est prudens, sagax est, beneque sentiens, aut ad dandam veniam aptus. Bona enim, & æqua, omnibus sunt communia bonis, ea ratione, qua ad alium tendunt. Sunt autem singularia, & extrema ea omnia, quæ agi possunt. Et prudentem oportet ipsa cognoscere. Et sagacitas, & sententia, circa hæc ipsa versantur. Hæc autem sunt extrema. Et intellectus extremorum est ad partem utramque. Etenim primorum terminorum, ac extremorum, intellectus est, & non ratio. Is quidem ad demonstrationes attinet immobilium terminorum, atque primorum. Is autem, qui in agendis rebus versatur, extremi & contingentis, atque alterius propositionis. Hæc enim principia sunt ejus, gratiâ cujus. Ex singulis enim oritur ipsum universale. Horum igitur sensum habere oportet: hic autem est intellectus. Quapropter & naturalia hæc esse videntur. Atque sapiens quidem naturâ est nemo, sententiam autem habet, & sagacitatem, & intellectum naturâ. Signum autem est, nos hæc etiam ætates sequi putare: atque hæc ætas intellectum, & sententiam habet, tanquam caussa sit ipsa natura. Quo circa principium & finis est intellectus. Ex his enim & de his, ipsæ demonstrationes efficiuntur. Quare non minùs eorum, qui sunt experti, & seniorum, vel Prudentium, & demonstrabilibus sententiis, opinionibusve, quàm ipsis demonstrationibus, mentem adhibere oportet. Quia nanque jam experientiam visum habent, principia ipsa cernunt. Quid igitur prudentia, & sapientia est, & in quibus utraque versatur, & diversarum animæ partium utramque virtutem esse jam diximus.

SUMMA ET EXPLANATIO CAPITIS UNDECIMI.

Gnome, sive Sententia, quid: & qualiter comparentur cum Synesi, ac Prudentia. Intellectum, sive intelligentiam rerum agendarum, habere rationem principii ac finis.

ACCEDIT Philosophus ad explanandam ultimam prudentiæ partem ex iis, quæ communiter potentiales dicuntur, quoniam sunt quædam veluti vires, seu facultates prudentiæ ad rectiùs agendum. Eam verò *γνώμην* appellat, quæ latinè significat sententiam: & toto capite in id præcipuè contendit, ut doceat Gnomen, sive Sententiam, esse rectum judicium æqui bonique, seu æquitatis. Dividit autem caput in tres partes. In prima exponit quid sit Gnome. In secunda comparat illam cum Synesi, & Prudentia. In tertia denique statuit, intelligentiam, sive intellectum, in rebus agendis posse dici principium & finem. Monent aliqui Interpretum, difficillimam esse hujus capitis expositionem ad litteram, nisi Græci sermonis peritus sit, qui illud interpretatur. Verùm cùm jam tot ejus linguæ peritissimi nobis præiverint, & textum elu-

elucubraverint, fortasse haud ita difficile erit penetrare quicquid in eo reconditum est.

2. Circa primam partem exponit Arist. quid sit Gnome, & quibus notis discernatur ab aliis. Asserit itaque esse habitum, *Sententiam* nominatum ex eo, quòd quosdam hominum dicimus bene sentientes, sive rectam sententiam habentes de re aliqua. Neque enim, ut observat hoc loco Eustratius, *Sententiæ* vocabulum tam crebrò esset in ore hominum, nisi esset res aliqua, cui jure ac meritò impositum fuisset. Definit autem illam ut sit *ἡ τοῦ ἐπιεικοῦς κρίσις ὀρθή. Boni æquique viri judicium rectum.* Nimirum, viri utentis epiikia, de qua dictum est suprà lib. 5. cap. 10. quoniam secundùm eam fertur judicium ex bono & æquo. Porrò in ea definitione *κρίσις*, id est, *judicium* ponitur ut genus, in quo Gnome convenit cum Sagacitate præcedenti capite explicata. Cæterùm additur loco differentiæ quòd non sit qualecunque judicium, sed *boni æquique viri.* In quo sanè dissidet à Sagacitate: quia sagax, seu perspicax, quatenus sagax sive perspicax est, non judicat ex æquitate, sive epiikia, sed ex Sagacitate, aut perspicacitate: ad quam solùm spectat perspicere opus, quod à Prudentia proficiscitur & finem ab ea propositum, & modum quo opus ipsum accommodatum est fini obtinendo, idque secundùm rectam rationem. Sententia autem est judicium ex æquitate, seu ex bono & æquo.

3. Cujus exemplum affert allegatus jam Eustratius in quodam Imperatore, qui irruente hostium exercitu, & agressis civibus è patriis muris ad tuendam urbem, agnovit, eos minùs fortiter restitisse ac pugnâsse, propter securitatem, quam sibi pollicebantur ex murorum præsidio: ideoque terga vertisse. Quare ne murorum ambitus postea esset timiditatis occasio, jussit mœnia exturbari, ac solo æquari. Porrò si is Imperator accusetur, quod muros urbis demolitus fuerit, vir æquus & bonus non judicabit damnandum, sed potiùs laudandum: quòd rebus benè inspectis firmiorem reddiderit defensionem urbis, quàm si mœnibus cingeretur. Cives enim deficiente murorum securitate pugnabunt fortiùs, & in acie stabunt, quoniam si terga vertant, non habent quò tutò confugiant. Hoc igitur judicium ex bono & æquo est, quod Sententiam nominamus; distinctum ab illo alio quod fertur ex Sagacitate: versaturque in iis potissimùm actionibus, quæ dubiam interpretationem habent, an juxta Prudentiæ præscriptum factæ sint, necne. Verùm ubi sufficiens & rationabile fundamentum est ad eas in bonam partem accipiendas, judicantur rectæ, & conformes Prudentiæ.

4. Prælactam definitionem esse rectam conjicit Arist. ex vocabulo composito *συγγνώμη*: quæ significat *consensionem*, seu veniam, aut pronitatem quandam ad ignoscendum; & deducitur à voce simplici *γνώμη*, quæ sententiam significat. Unde colligitur, Gnomen rectè definiri sententiam viri consentientis, seu proni ad ignoscendum. Quare viri ex bono & æquo judicantes dicuntur *Sygnomonici*, quasi ad consentiendum & ignoscendum proclives. Ubi Arist. non dubitavit, præter usum communem, colligere propriam significationem vocis simplicis *γνώμη* ex composita *συγγνώμη*, quæ ab illa ortum habet, quoniam hæc notior est, & quælibet res, imò & significationes, ex notioribus probandæ sunt. Præmittit autem Arist. viri æqui & boni esse consensum præbere, ac veniam dare; non quidem in omnibus; sed *πρὸς ἔνια*, *in quibusdam.* Non enim in omnibus utitur æquitate, sed dumtaxat in aliquibus: scilicet, in iis quæ aliquid imprudentiæ admistum videntur habere; sed tamen rebus inspectis ex bono & æquo secundùm Prudentiam facta judicari possunt.

5. Quod autem in ea definitione dicatur, Sententiam non esse qualecunque judicium, sed rectum, meritò additum est; quoniam, ut idem Eustratius monet, & latiùs traditum est dicto lib. 5. cap. 10. leges universim proferuntur; & propter varietatem temporum, locorum, ac necessitatum, non possunt comprehendere singula, quæ eveniunt in actionibus humanis. Unde contingit legem sæpe violari secundùm nudum verborum corticem, quin tamen violetur secundùm mentem Legislatoris, aut finem ab eo inspectum. Ut si lex aliqua sit in urbe nequis peregrinus muros ascendat. Accidit verò ut irruente hostium exercitu ascendat peregrinus muros, indeque magnam stragem hostibus inferat, & urbem tueatur. Sanè si solus cortex legis ascensum prohibentis spectetur, peregrinus damnabitur. Si autem consideretur mens & finis Legislatoris, liber erit, & præmio dignus habebitur. Hoc ergo judicium ex bono & æquo est, quod Gnomen, sive sententiam appellamus: & rectum sanè est, quoniam procedit ex recta interpretatione legis, non tam secundùm corticem litteræ, quàm juxta Legislatoris mentē, quæ est veluti anima legis.

6. Circa secundam partem comparat Gnomen, sive Sententiam cum Prudentia (sub qua intelligitur Eubulia) & similiter cum Sagacitate, atque intellectu, seu habitu principiorum relatorum ad actionem, quæ propterea dicuntur activa. Ac primò quidem statuit, omnes prædictos habitus inter se convenire, quia in eodem homine sunt simul, & ea connexione, ut unus eorum non inveniatur sine cæteris omnibus. Quisquis enim prudens est, is etiam bonus consultor est, sagax, æquus bonusque æstimator, & rectè ac subtiliter intelligens principia rerum agendarum. Addit insuper, in eo convenire omnes eos habitus, quod singuli sint rerum extremarum & singulariū, in quibus versatur Prudentia. Nihil enim eligit aut præcipit Prudentia, nihil consulit Eubulia, nihil providet Sagacitas, nihil judicat Gnome ex bono & æquo, quòd non sit extremum, aut singulare. Cæterùm quamvis in iis duobus conveniant, adhuc tamē differunt penes aliam & aliam rationem, ac munerum varietatem. Eubulia enim rectè deliberat: Prudentia eligit & præcipit ea, quæ putat idonea, seu apta ad finem consequendum: Sagacitas judicat & introspicit ea ipsa, an sint honesta, & opportuna obtinendo fini: Gnome ex bono & æquo judicium fert, & corrigit legem in iis, quæ providere non potuit Legislator, habita ratione locorum, temporum, & personarum: ac denique habitus principiorum rerum agendarum, cognoscit operationem electionemve esse iis principiis conformem.

7. Cum verò docet, intellectum extremorum, sive singularium, esse in utramque partem, videtur loqui generatim de Intellectu, scilicet, de habitu primorum principiorum, qui dicitur *intellectus*, prout comprehendit theoricum, & practicum; quorum prior est circa principia theorica, seu speculabilia, eaque universalia, ut, *Quodlibet est, vel non est*: & *Omne totum est majus sua parte*: posterior circa practica, seu rerum operabilium, ac singularium.

Utraque

Utraque verò principia dicuntur ab Arist. *ἔσχατα*, *extrema*: generalia quidem, quia comparata cùm singularibus, à quibus incipit humana cognitio, ultima sunt, & postremo loco cognoscuntur: singularia verò, quia spectato naturæ ordine nostra cognitio incipere deberet à communioribus, deindeque progredi ad minùs communia, ac tandem devenire ad singularia. Hoc igitur sensu utraque extrema appellantur. Verùm quoniam habitus principiorum, sive Intellectus, non attingit ea principia ratiocinando, aut discurrendo, sed cognitione simplici adhærendo; subjungit Arist. principiorum non esse *rationem*, id est, scientiam discursu adquisitam: sed *intellectum*, scilicet, cognitionem simplicem, ac veluti intuitum. Addit insuper, principia illa, quæ theoricus intellectus cognoscit, esse quosdam terminos immobiles: id est, res immutabiles & universales, quæ nequeunt se aliter habere: ut pote ex quibus fiunt demonstrationes, quæ nonnisi stabilibus & invariabilibus principiis nituntur. Cæterùm principia illa, in quibus versatur intellectus activus, sunt earum rerum, quæ variabiles sunt, & aliter atque aliter possunt evenire, quoniam singulares & contingentes sunt. Quare intellectus, sive habitus principiorum activus, utitur singularibus principiis, propositionibusque, & ex iis infert conclusionem solùm verosimilem, aut probabilem: quales sunt conclusiones Oratorum ex principiis singularibus & verosimilibus ductæ. Cujus rei exemplum affert Eustratius in Oratore, qui ita arguit: Hic noctè vagatur per urbem; ergo aliquid malum versat in animo.

8. Cæterùm quia habitus activus principiorum non est prorsus alienus à communibus principiis, subdit Aristot. alteram ex propositionibus intellectus activi semper esse singularem: verùm ex ea fieri gradum ad communem & generalem. Exemplum affert idem Eustratius in Demosthene dehortante Athenienses ab ineundo fœdere cum Philippo Rege. Ostenso enim ex singularibus Philippi actionibus, eum esse Atheniensium hostem, pergit ulteriùs, & hanc propositionem communẽ statuit: Qui ea meditatur & agit, quibus ego seducar, & capiar; is adversum me bellum gerit, quamvis nondum tela jaciat, neque stringat ensem. Quæ propositio primo quidem aspectu videtur singularis, & de uno Philippo prolata: cæterùm sententia in ea clausa est communis & generalis, equivaletque huic: Quisquis ea meditatur & agit, quibus ego seducar & capiar; is planè adversum me bellum gerit, quamvis nondum tela jaciat, neque stringat ensem. Ubi ex singularibus propositionibus intentè observatis, Orator aut Politicus colligit universalem & communem propositionem, ex qua rursus ad singularia descendat, & efficiat demonstrationem; non quidem exactam, aut metaphysicam, mathematicamve; sed oratoriam, politicam, aut moralem Quo sensu intelligenda sunt verba illa Arist. *ἐκ τῶν καθ' ἕκαστα γὰρ τὸ καθόλου. Nam ex singulis universum existit*. Nimirum, ex singularibus propositionibus colliguntur generales & communes, ex quibus paritur in mente doctrina.

9. Monet verò, sensum, id est, observationem harum singularium propositionum, esse maximè convenientem iis, qui in vita civili honestè & prudenter agere volunt. Oportet enim esse præditos multiplici singularium rerum experimento, ideoque nosse atque observâsse plurima in quibuslibet negotiis, ut exinde vitam instituant, suasque dirigant actiones. Qui enim aut expertus non est, aut plura non non vidit, aut vidit quidem, sed tamen ea non observavit intento animo, sive quia noluit, sive quia non potuit ob plumbeam conditionem ingenii; is profectò nullam ex singularibus, quæ quotidie accidunt, instructionem percipiet: ideoque nec assequetur Prudentiam, qua honestè & laudabiliter se gerat in vita civili.

10. Colligit Arist. ex præjactis, habitus hucusque expositos, nimirum, Prudentiam, Eubuliam, Sagacitatem, Gnomen, & intellectum activum principiorum, naturales esse, si comparentur cum Sapientia. Ratio est; quoniam hæc solùm doctrina & institutione percipitur: qui modus habendi non dicitur naturalis, sed ex industria aut arte. Cæterùm prædicti habitus non ex doctrina, aut institutione comparantur, sed quasi naturâ, quoniam versantur in singularibus, quorum cognitio naturalis est. Cujus rei assignat rationem à signo, & modo communi loquendi, quo dicere soliti sumus, hanc ætatem afferre Prudntiam, illam Sagacitatem, aliam intellectum: quod tamen non dicitur de Sapientia, quoniam hæc non ætati alicui tribuitur, sed doctrinæ. Verùm non propterea quis existimet de mente Arist. esse, quòd prædicti habitus sint insiti nobis à natura. Id enim alienum à veritate est: cùm multi usu rationis præditi iis careant, aut etiam præditi sint contrario habitu, quod certè ita esse non posset, si à natura nobis insiti essent. Solùm itaque dicuntur nobis naturales triplici sensu. Primo, quatenus versantur circa singularia, quæ nobis naturaliter innotescunt. Secundò, quia non ex doctrinà aut institutione comparantur, qualiter Sapientia. Tertiò denique, quia dispositio naturalis temperamenti secundùm alias atque alias ætates plurimùm confert ad eos habitus obtinendos. Unde dicimus, huic ætati annecti Prudentiam, illi Sagacitatem: nulli tamen Sapientiam.

11. Circa tertiam partem colligit ex præjactis, habitum principiorum, sive intellectum, non solùm esse principium, verùm & finem. Quod tam de intellectu speculativo, quàm activo potest commodè accipi. De speculativo, quoniam ex his, id est, principiis, & de iis, scilicet, conclusionibus, efficiuntur demonstrationes. Ex principiis enim progredimur ad probandas conclusiones, & sic intellectus speculativus est principium. Cùm verò resolvimus conclusiones ad sua principia, tunc intellectus principiorum est finis, qui tandem seu ultimò habetur. De practico, sive activo, id etiam intelligi potest, habere rationem principii; cùm procedat semper à principiis singularibus ad conclusionem probandam. Nimirum, in quolibet syllogismo practico semper minor est singularis, & habet rationem principii relatè ad conclusionem. Unde intellectus practicus procedens à minori ad conclusionem, habet rationem principii. Rursus, & idem intellectus practicus habet rationem finis: sive quia principia singularia sunt principia rei agendæ, quæ habet rationem finis, ut interpretatur Acciajolus: sive quia ex conclusionibus singularibus intentè observatis colligit intellectus practicus propositionem generalem, veluti finem, ut suprà dicebamus.

12. Notanda verò est aurea & observatu digna sententia Arist. qui conclusiones practicas, quamvis ex singularibus principiis deductas, hoc loco

nominat

uominat *ἀποδείξεις, demonstrationes*. Quamvis enim exactæ demonstrationes non sint, quales in Metaphysica, aut Mathematica fieri solent; sunt tamen admodum probabiles, & urgentissimæ probationes, quantùm patitur materia incerta & lubrica, in qua versantur. Ideoque monet plurimùm referre, ut quis seriò attendat ad dicta & placita seniorum peritorumque hominum, quamvis nulla demonstratione suam sententiam probent, perinde ac si demonstrationibus eam munirent. Rationemque reddit: *διὰ γὰρ τὸ ἔχειν ἐκ τῆς ἐμπειρίας ὄμμα, ὁρῶσι τὰς ἀρχάς. Nam quia habent ab experientia oculum, cernunt principia.* Et revera ita accidit prudentibus ac peritis. Diuturno enim rerum experimento, & observatione intenta plurimarum rerum, eam rerum cognitionem practicam nacti sunt, ut ipsorum placitis plurimùm sit deferendum circa agenda, ac si demonstrationibus uterentur. Non enim cœci sunt ut cœcum abducant; sed instructi Prudentiâ, quàm Arist. ὄμμα, id est, *oculum* nominat; sicuti & mentem hominis Plato *in Symposio ὄψιν*, id est, *visum*, dixit; & Cicero *mentis aciem*. Qui & eandem Aristotelis doctrinam confirmat lib. 2. *Offic.* circa fidem præstandam prudentibus & peritis viris, dum ait: *Fides autem ut habeatur, duabus rebus effici potest: si existimabimur adepti cum justitia prudentiam. Nam iis fidem habemus, quos plus intelligere quàm nos arbitramur; quousque & futura prospicere credimus.* Quare meritò Jurisconsulti in l. *non omnium*, ff. *de Legibus & Senatusconsultis*, reprehendunt protervos & pervicaces homines, qui nemini, quantumvis perito & prudenti, fidem præstant, nisi omnium reddat rationem. Verba sunt: *Non omnium, quæ à majoribus constituta sunt, ratio reddi potest: & ideo rationes eorum, quæ constituuntur, inquiri non oportet. Alioqui multa ex iis, quæ dicta sunt, subverterentur.*

Vide D. Thomam 2. 2. q. 60. quæ est de judicio, & illius Interpretes.

CAPUT DUODECIMUM.

De utilitate Sapientiæ, atque Prudentiæ.



UBITAVERIT autem quispiam ad quidnam habitus hi sunt utiles. Nam sapientia quidem nihil eorum contemplatur, ex quibus fuerit homo felix: nullius enim est generationis. Prudentia autem hoc quidem habet. Sed cujusnam gratiâ opus est ipsâ? si prudentia quidem est ea, quæ circa justa, & honesta, bonaque homini versatur, hæc autem sunt ea, quæ viri boni est agere, atque ipsa sciendo, non magis ad agendum nos sumus idonei, siquidem virtutes sunt habitus, quemadmodum nec ea sana, quæ non efficiunt bonam corporis habitudinem, sed ab ipsa proveniunt: non enim apti sumus ad hæc agenda, medendi artem, aut exercendorum corporum facultatem habendo. Quòd si non horum gratia sit ponenda prudentia, sed ut studiosi homines fiant, iis non fuerit utilis sanè, qui jam sunt studiosi. At nec etiam iis, qui studiosi non sunt. Nihil enim refert sive ipsi habeant, sive aliis habentibus pareant. Atque hoc satis est nobis, quemadmodum & in sanitate. Nam & si valere volumus, medicinam tamen non discimus. Insuper absurdum sanè videbitur, prudentia, quæ quidem est inferior sapientia, sit magis domina, quàm ipsa, magisque princeps. Nam ea, quæ agit, dominatur in singulis, atque jubet. De his igitur dicendum: nunc enim de ipsis dubitavimus tantùm. Primùm itaque dicimus, has expetendas necessariò per se ipsas esse, quippe cùm sint partium utrarunque virtutes, etiam si neutra ipsarum quicquam efficiat. Deinde & faciunt quidem. An non ut medicina sanitatem: sed ut sanitas, sic sapientia felicitatem. Nam cùm sit pars totius virtutis, felicem efficit, ex eo quia habetur, ac operatur. Præterea, opus ipsum, & per prudentiam, & per virtutem moris efficitur. Etenim virtus quidem propositum ipsum efficit rectum: prudentia autem ea, quæ in illud perducunt. Quare autem partis animæ, quæ quidem est principium vegetandi, nulla est talis virtus: quippe cùm in ipsa sit agere, aut non agere situm. De eo verò, quod dictum est, non esse magis aptos ob prudentiam homines ad honesta, justaque agenda, paullò altiùs incipiendum est, hoc principio sumpto. Nam ut & justa agentes, quosdam nondum justos esse dicimus, ut eos, qui faciunt ea, quæ legibus sunt instituta, inviti, vel ob ignorationem, vel ob aliquid aliud, & non ob ipsa: & si agunt ea, quæ oportet, & quod virum oportet agere studiosum, sic (ut videtur) agere singula unumquenque oportet modo quodam affectum, ut sit homo bonus, ob electionem, inquam, & ipsorum gratiâ, quæ aguntur. Electionem igitur rectam efficit virtus. Sed ea, quæ illius gratiâ sunt agenda, non sunt ipsius virtutis, sed ad aliam potentiam spectant. Dicendum autem de ipsis dilucidiùs est. Est igitur quædam potentia, quam habilitatem vocant. Hæc talis est, ut ea possit agere, atque attingere, quæ ad suppositam intentionem conducunt. Si igitur propositum sit honestum, laudabilis est: sin improbum

probum, versutia est. Quapropter & ipsos prudentes habiles, & versutos dicimus esse, Ipsa verò prudentia non est quidem hæc dicta potentia: non tamen est sine ipsa. Habitus autem ipse huic oculo imprimitur animæ. Neque absque virtute, sicut diximus, atque constat. Ratiocinationes enim agendarum rerum principium habent, cùm talis sit ipse finis, & ipsum optimum, quiequid tandem sit illud. Sit autem, verbi gratia, quidvis: hoc autem non nisi bono viro videtur. Pravitas enim pervertit, facitque ut circa principia rerum agendarum homo fallatur. Quare patet, prudentem neminem esse posse, nisi sit bonus.

SUMMA ET EXPLANATIO CAPITIS DUODECIMI.

Propositis initio rationibus dubitandi, statuitur, Sapientiam & Prudentiam plurimum momenti adferre parandæ Felicitati. Prudentiam strictissimo vinculo illigatam esse Virtutibus moralibus: proindeque sine illa neminem esse posse felicem.

ARGUMENTUM capitis hujus est, Sapientiam & Prudentiam esse utiles ad parandam Felicitatem, sive summum hominis bonum. Dividitur verò in tres partes. In prima proponuntur rationes dubitandi, quibus suaderi videtur, neutram earum virtutum intellectualium necessariam esse felicitati assequendæ. In secunda ostenditur ex professo oppositum, & utilitas earum probatur. In tertia additur, prudentiam cum omnibus virtutibus moralibus strictissimum habere nexum, ideoque sine illa nullum esse posse felicitati locum.

2. Circa primam partem indicat rationes dubitandi, seu argumenta, quibus aliquis fortè conari possit, ut probet, nec Sapientiam, nec Prudentiam conferre quicquam momenti ad Felicitatem parandam. Ac primò quidem adversus utilitatem Sapientiæ sic disputari potest. Omne quod in rebus humanis est utile ad humanam felicitatem, confert aliquid in illam. Atqui sapientia nihil confert in felicitatem humanam. Ergo neque utilis ad ipsum est. Assumptionem, sive minorem hujus syllogismi, in qua est difficultas, probat Aristoteles pressè, & mirâ emphasi, illis verbis: οὐθεμιᾶς γάρ ἐστι γενέσεως. *Nullius enim est generationis.* Quæ sic expendi possunt. Omne quod confert aliquid in felicitatem humanam, debet esse principium actionum honestarum, quibus felicitas ipsa paratur. Atqui sapientia nihil ejusmodi generat, seu non est principium actionum honestarum, quibus felicitas paratur: non enim est principium actionum contingentium, quales sunt operationes morales; sed solùm cognitionis theoricæ, seu speculativæ, quæ necessaria est, & invariabilibus principiis nititur. Sapientia ergo nihil confert in Felicitatem humanam.

3. Similiter & contra utilitatem prudentiæ sic disputari posse ait. Illud enim quod non est principium actionum honestarum, nullatenus utile videtur felicitati obtinendæ: quæ nimirum solis virtutum operationibus adquiritur. Atqui prudentia non est principium actionum honestarum. Non enim virtutum opera efficit; sed solùm facem præfert, seu directionem, quâ nihil omnino agitur. Quod exponit Aristoteles exemplo Gymnasticæ, & Medicinæ, sine quarum præsidio possunt ab homine sano & robusto operationes sanæ & robustæ fieri. Unde & colligitur posse ab homine elici operationes solidas ac veræ virtutis absque prudentia. Ergo hæc non est utilis ad Felicitatem.

4. Nec sufficit si aliquis occurrat, dicatque, rationem præjactam solùm evincere, prudentiam esse inutilem, postquam semel aliquis virtutum habitus adquisivit multiplici operatione honesta. Tunc enim jam videtur non esse Prudentia opus: sicut corpori jam restituto ad bonam valetudinem non est opus medicinâ, sed tunc solùm, quando in ægritudine est. Non, inquam, sufficit: quoniam argumento præjacto contenditur, nec virtute jam præditis, nec nondum præditis, utilem aut necessariam esse prudentiam. Non enim prioribus, ut ostensum fuit. Neque etiam posterioribus: Quoniam ut ii virtutes assequantur, satis erit si alterius prudentis hominis ductu consilioque ducantur: sicuti ut æger salutem assequatur, satis est si obtemperet monitis medici præscribentis remedia opportuna. Ergo quemadmodum hanc ob caussam ægro ad convalescendum non est opus, ut sit præditus arte Medicinæ; sic neque homini, ut virtutes & sanitatem animi assequatur, necessarius est habitus prudentiæ.

5. Confirmat eandem partem ab absurdo. Si enim prudentia esset utilis necessariaque felicitati parandæ, dominaretur planè ipsi Sapientiæ, & imperaret ipsi: sicuti suprà lib. 1. cap. 2. dictum fuit, Politicam esse κυριωτάτην *maximè dominam*, & quodammodo imperare, ac præcipere omnibus disciplinis, etiam theoricis, quatenus jubet, quænam ex iis tradendæ sint in civitate, aut ab ea proscribendæ, ex fine parandæ civium felicitatis. At consequens videtur absurdum: cum dictum fuerit suprà cap. 8. Sapientiam esse virtutum omnium præstantissimam; & absurdum sit, ut virtus inferior dominetur superiori, eidemque præcipiat. Ergo prudentia non est utilis necessariaque felicitati parandæ. Et hæc quidem sunt ferè, quæ proponit Arist. adversus utilitatem utriusque virtutis intellectualis; licèt adeò obscurè, & sub dubio tantùm. Huic objectioni occurrit capite sequenti. Vide ibi num. 18.

6. Circa secundam partem pronuntiat in oppositum, Sapientiam & Prudentiam esse virtutes utiles, ac per se optabiles ad felicitatem parandam. Idque probat convellendo fundamenta contraria superiùs producta. Ac primò quidem ostendit, ex eo quòd neutra earum quicquam exteriùs agat, malè

malè inferri utramque inutilem esse: Quia utile & per se optabile est omne illud, quod perficit animam secundùm utranque partem, id est, contemplatricem, & actricem. Atqui Sapientia & prudentia, quamvis nihil exteriùs agant, perficiunt animam secundùm utramque partem: prior secundùm contemplatricem; posterior secundùm actricem. Ergo Sapientia & prudentia, quamvis nihil exteriùs agant, sunt utiles & optabiles per se. Secundò evertit assumptum ejus argumenti: Quia verè Sapientia & prudentia sunt conficientes Felicitatis, seu verè aliquid agunt, quòd è re Felicitatis sit. Sapientia enim est principium actionis contemplandi, in qua posita est Felicitas theorica, & præstantissima: ut probatur latè infrà lib. 10. cap. 7. Quare perperam assumitur, eam nihil agere, seu otiosam esse. Prudentia quoque plurimùm agit. Præcipit enim & dirigit actiones virtutum moralium, quibus paratur activa Felicitas. Ergo falsò assumitur in objectione, nec Sapientiam, nec prudentiam quicquam agere, quod intersit ad Felicitatem.

7. Addit, sapientiam & prudentiam efficere Felicitatem; sed non eo modo, quo ars medendi valetudinem: verùm illo, quo valetudo ipsa efficit opera sani corporis, quæ dicuntur vulgò opera sana. Sapientia enim est quasi sanitas, aut valetudo quædam animæ secundùm facultatem contemplatricem, prudentia autem secundùm facultatem activam. Ergo Sapientia & prudentia, instar sanitatis aut valetudinis efficiunt, altera quidem actionem contemplandi, quæ est Felicitas speculativa; altera autem actionem operandi, in qua sita est Felicitas practica. Itaque Sapientia perficit animum secundùm mentem: Prudentia autem secundùm mores.

8. Addit insuper, malè in argumento excludi à prudentia omnem activitatem; quoniam opus virtutis moralis efficitur, tum ab ipsa virtute, tum & à prudentia. Ut enim opus evadat honestum, duo habere debet: alterum, ut ex bono fine eliciatur: alterum, ut operans se rectè habeat in iis, quæ sunt ad finem, inquirendo, judicando, eligendo, & præcipiendo, prout recta ratio exigit. Primum horum à virtute morali præstatur; quoniam munus ipsius est appetitum inclinare in bonum finem. Secundum verò spectat ad prudentiam, cujus est inquirere, judicare, eligere, & præcipere ea, quæ sunt ad finem, juxta rectam rationem. Ergo ut opus evadat honestum, non solùm necessaria est virtus moralis, sed & prudentia: ideóque hæc aliquid agit, imò & plurimùm præstat ad rectam operationem. Si autem præterea adsit Sapientia, totus homo perfectus & felix evadet secundùm alteram & alteram animæ facultatem, theoricam & practicam; ac præterea secundùm appetitum sensitivum. Sapientia enim, ut dictum est, perficit animum secundùm facultatem contemplatricem: prudentia secundùm facultatem operatricem: virtus denique moralis secundùm appetitum sentientem: qui est veluti tertia pars animæ, & duabus prædictis inferior. Quarta autem animæ pars, quæ vegetatrix & nutrix dicitur, nullius virtutis capax est, cùm prorsus naturalis & necessaria sit, qualiter in plantis, quæ nullam virtutum culturam perfectionemve admittunt.

9. Circa tertiam partem denuò ostendit, prudentiam plurimùm agere, seu conferre in opera honesta: ut uberiùs confutetur objectio in oppositum initio producta. Id autem probat: quia prudentia ita cum virtutibus moralibus illigata est, ut sine iis consistere nequeat. Quod licèt ex professo ostensurus sit capite sequenti, nunc etiam demonstrare aggreditur hac ferè ratione. Prudentia ibi tantùm est, ubi recta finis electio est. At recta finis electio connectitur necessariò cum virtute morali. Prudentia ergo etiam necessariò connectitur cum virtute morali. Patet hæc consequentia: Quoniam ubi operationes habituum sunt necessariò connexæ, etiam habitus debent inter se connecti. Itaque difficultas solum est in probanda utraque præmissa. Majorem illarum probat: Quia prudentia est quædam rerum agendarum cognitio, similis illi, quæ ducitur ex consideratione theorica rerũ immutabilium; & finis in rebus agendis habet eundem locum, quem in rebus speculabilibus obtinẽt principia. Sicut enim in hisce rebus nulla scientia esse potest, ubi aliquis circa principia error est; ita neque in moralibus, seu agendis nulla prudentia esse potest, nisi adsit recta finis electio: cùm prudentia ipsa sit recta cognitio rerum agendarum, quæ rectam electionem finis exigit, ut principium sui. Ergo sicut nulla scientia esse potest, nisi ubi adest recta principiorum cognitio; ita neque prudentia, nisi ubi est recta finis electio.

10. Jam minor illa præcipui syllogismi probatur: Quia recta finis electio proficiscitur à virtute morali. Quod ut ostendat Arist. resumit doctrinam à se statutam lib. 2. c. 4. ubi assignavit discrimen inter justa agere, & justè agere. Exinde enim constat, aliquos esse qui justa agunt, & tamen non sunt justi verè & propriè; quoniam non ex recto fine, & virtuti consentaneo, faciunt ea quæ legibus imperantur: sed ex metu, ignorantia, aut ob lucrum, aliamvè similem caussam. Quippe vir justus & probus debet esse ita affectus, ut quæcunque justa, seu legibus conformia agit, ex electione finis honesti, & delectatione honestatis agat. Cùm ergo electio & delectatio ejusmodi proveniant à sola virtute morali, consequens est ut cum ea connectantur, sicut effectus cum sua caussa per se. Vera igitur est illa minor præcipua, in qua assumebatur, rectam finis electionem necessariò connecti cum virtute morali.

11. Neque ex eo quòd virtus moralis eligat rectum finem, inferre licet, prudentiam esse supervacaneam ad eligendum. Adhuc enim utilis & necessaria est; non quidem ad finem eligendum, quod præstatur à sola virtute morali: sed ad eligendum media, sive præsidia, quæ sunt ad finem, eáque paranda quando & quomodo oportet. Indéque est ut prudentia nequeat esse absque virtute morali. Non enim potest eligere media, nisi antea virtus moralis elegerit finem; quia electio mediorum supponit propositum, sive intentionem finis. Ergo prudentia supervacanea non est ad eligendum & operandum bonum morale; sed imò potiùs necessaria: cùm nemo possit benè operari, & finem rectum obtinere, nisi per media sibi præscripta à prudentia, cujus est eligere ea quæ sunt ad finem.

12. Confirmat Arist. idipsum, nimirum, prudentiam sine virtute morali, seu probitate, esse non posse. Id verò ut præstet, observat, esse in homine quandam facultatem, quam Græci dicunt *δεινότητα*. Latini autem Interpretes appellant *solertiam*, ut Victorius, Turnebus, & Lambinus: vel *calliditatem*, ut Paccius, & Gallutius: vel *aptitudinem*, seu

habilitatem, ut Argyropilus, aliiq́ue. Quocunque autem nomine latinè explicetur, id certum est, ejusmodi facultatem esse vim quandam homini naturalem, atque insitam, & indifferentē ex se ad virtutem & vitium, quâ aptus est facilè & nullo negotio agere ea, quæ ad propositum finem conducunt. Et quidem si finis sit bonus, facultas ejusmodi laudabilis est, & virtutis nomen assequitur, ac prudentia dicitur. Si autem malus finis præscribatur, vituperabilis est, & versutia nominatur. Verùm cùm utraque conveniat in illa facultate naturali, quæ hominem callidum aut solertem reddit; factum est, ut propter ejusmodi similitudinem prudentes homines, modò solertes, modò versuti appellentur, quamvis verè secundùm proprias rationes opponantur solertia & versutia, tanquam laudabilis una, & vituperabilis altera.

13. Ex quibus colligitur, prudentiam sine virtute morali esse non posse: Quoniam licèt facultas illa, quæ calliditas dicitur, indifferens sit ad laudem & vituperium, ideoq́ue cùm virtute non connectatur; tamen facultas ipsa in ordine ad bonum finem, nunquam sine virtute morali est. Atqui facultas ipsa in ordine ad bonum finem, prudentia est & dicitur: quippe prudentia ejusmodi facultatem includit. Prudentia igitur nunquam sine virtute morali est. Minor patet: quia prudentia est habitus, qui ratiocinando perquirit idonea media ad consequendum bonum finem, electum à virtute morali. Majorem verò probat; Quoniam facultas, seu solertia in ordine ad bonum finem, solùm competit viro habenti rectum de rebus judicium; qualis est solus vir probus, & virtute morali præditus. Ipsi enim est oculus quidam, seu acumen mentis, ut præscribat bonum finem per idonea media consequendum. Improbi autem homines, & vitiorum mancipia, carent ejusmodi oculo: & licèt multi illorum versuti sint, ab ea tamen perspicacitate alieni existunt, quæ est solertia in ordine ad bonum finem. Caligant enim & cæcutiunt nimiarum perturbationum tenebris involuti. Igitur solertia illa in ordine ad bonum finem, nunquam sine virtute morali est. Quam sanè sententiam etiam suprà cap. 5. expressit illis verbis: *Principium quidem rerum agendarum id est, gratiâ cujus sunt ipsæ. Ei verò qui corruptus est ob voluptatem aut dolorem, continuò non videtur principium ipsum nec hujus gratiâ, ac propter hoc ipsum, expetenda esse universa atque agenda. Vitium enim principii corruptivum est.* Ex quibus omnibus tandem concludit Arist. neminem esse prudentem, nisi & probus sit.

Vide D. Thomam 1. 2. quæst. 65. art. 1. & illius Interpretes.

CAPUT DECIMUMTERTIUM.

De nativa virtute, virtutum, ac prudentiæ connexione.

ONSIDERANDUM est iterum & de virtute. Etenim ut prudentia sese habet ad habilitatem, quæ non est idem, sed simile: sic & propriè virtus sese habet ad naturalem virturem. Omnibus enim singuli mores inesse quodammodo naturâ videntur. Etenim & justi narurâ, fortesq́ue, atque ad temperantiam nati videmur, cæteraq́ue continuò habemus ex ipso ortu. Sed esse tamen quærimus aliquid aliud, quod est propriè bonum: & alia modo alio nobis inesse. Pueris enim, ac belluis naturales habitus insunt. At absque mente nocere videntur, Atque ut robusto fit in corpore sine oculis se movente (errat enim vehementer ex eo, quia non habet visum) sic & hic accidit. Si verò mentem acceperint, in agendo differt. Atque habitus ille similis, tunc erit propriè virtus. Quare ut in opinativo duæ sunt species, habilitas, atque prudentia: sic & in morali sunt duæ, una naturalis virtus, altera propriè virtus. Atque harum ea, quæ est propriè virtus, non fit sine prudentia. Quapropter, inquiunt, virtutes omnes, prudentias esse. Et Socrates partim rectè quærebat, partim peccabat. Peccabat, quia virtutes omnes prudentias esse putabat. Bene dicebat, quòd non esse sine prudentia ipsas ajebat.

Hoc autem hujus indicium est: Etenim nunc omnes, cùm virtutem definiunt, dicentes ipsam habitum esse, & afferentes ea, circa quæ versatur, addunt, secundum rectam rationem. At recta est ea, quæ est secundùm prudentiam. Videntur igitur omnes vaticinari quodammodo, talem habirum esse virtutem, qui est secundum prudentiam. Oportet autem parumper migrare. Est enim is habitus virtus, qui non solùm est secundùm rationem rectam, sed cum recta etiam rarione. Recta autem de talibus ratio ipsa est sanè prudentia. Socrates igitur virtutes ipsas rationes esse arbitrabatur. Omnes enim scientias esse dicebat. At nos cum ratione esse censemus. Patet igitur ex dictis, fieri non posse, ut sine prudentia sit homo propriè bonus, & absque morum virtute prudens. At enim & ea ratio, qua quispiam disseruerit separari virtutes, hinc solvi potest. Non enim idem ad omnes suscipiendas aptissimus est ingenio: quare aliam jam accepit, aliam nondum accepit. Hoc enim in naturalibus quidem virtutibus fieri potest. At in iis, quibus absolutè dicitur homo bonus, fieri nequit. Etenim cum prudentia, quæ est una, simul inerunt universæ. Constat autem, & prudentia opus esse, etiam si non esset activa, quia partis est virtus. Et sine prudentia, sineq́ue virtute, electionem rectam

non

non fore. Altera nanque finem, altera ea, quæ funt ad finem, agere facit. At verò neque fapientiæ præeſt, neque præſtabilioris eſt partis: ſicut neque ars medendi præſider ſanitati. Non enim utitur ipſâ, ſed videt ut fiat. Illius igitur gratiâ, non autem illi, jubet. Prætereà, ſimile eſt, ac ſi quiſpiam facultatem civilem principem eſſe deorum dicat, propterea quod præcipit de omnibus, quæ aguntur in civitate.

SUMMA ET EXPLANATIO CAPITIS DECIMITERTII.

Virtutem moralem nullam omnino exiſtere abſque Prudentia, nec perfectam ſine aliis. Sapientiam tamen adhuc præſtabiliorem eſſe, quàm Prudentiam.

DOCUIT Ariſtot. probavitque ſuperiori capite Prudentiam exiſtere non poſſe ſine virtute morali. Nunc viciſſim oſtendit, nec virtutem moralem poſſe ſine prudentia inveniri: ſummatimque tradit, ſolertiam à natura eſſe velut inchoatam Prudentiam, & ſine hac virtutes perfectas eſſe non poſſe. Dividitur caput in tres partes. In prima ſtatuitur, virtutem moralem abſque prudentia non eſſe. In ſecunda decernitur, virtutem unam perfectam ſine aliis eſſe non poſſe. In tertia demum aſſeritur, Sapientiam meliorem ac præſtantiorem, quàm Prudentiam, exiſtimari debere.

2. Circa primam partem monet, virtutem ſe habere in ordine ad Prudentiam, ſicuti hanc in ordine ad ſolertiam. Quod ut penitiùs intelligatur, reſumendum eſt ex dictis circa finem capitis præcedentis, eſſe in anima quandam facultatem, ab Ariſtotele nominatam δεινότητα, id eſt, ſolertiam, calliditatem, ſubtilitatem, vel acumen, aut naturalem vim ad inquirendas rerum agendarum rationes, & media opportuna ad finem obtinendum, abſtrahendo ab eo, ut finis bonus vel malus ſit. In quo ſanè differt à prudentia, quæ determinatè perquirit & eligit media idonea ad bonum finem obtinendum. Itaque vis, ſeu facultas ejuſmodi ineſt naturaliter hominibus, indifferenterque ſe habet ad virtutem & vitium: atque adeò ſi vitio adjungatur & prava media inquirat eligatque, dicitur calliditas & verſutia: ſi autem comitem habeat virtutem, & bonum finem ab ea electum quærat per opportuna atque honeſta media, ſubinduit virtutis formam, diciturque prudentia. Ideò & appellari ſolet prudentia naturalis: non quia verè prudentia ſit, ſed quia facilè fieri prudentia poſſit. Unde Euſtathius Homeri Interpres Iliad. 3. δεινότητα, *ſolertiam* appellat τὴν φρονήσεως τὴν μητέρα, *prudentiæ matrem*. Solertia enim quaſi gignit & parit prudentiam.

3. Pronunciat igitur, eſſe quandam vim naturalem, quæ perinde ſe habet, comparaturque ad virtutem moralem, ſicut ſolertia ſive calliditas ad Prudentiam. Sicut enim ſolertia eſt innata, prudentia autem uſu & frequenti exercitio atque experimento adquiritur; ita etiam vis ſeu virtus naturalis eſt indita à natura, virtus autem moralis uſu atque exercitatione aſſidua paratur. Præterea, ſicut ſolertia eſt præparatio quædam ad prudentiam habendam; ita naturalis virtus eſt veluti diſpoſitio ad virtutem moralem comparandam, atque inſtar terræ excultæ & ſubactæ ad ſemina recipienda, & fructus ferendos. Porrò eam vim ſeu virtutem naturalem, & quaſi præparationem ad morales virtutes, probat ex communi modo loquendi omnium. Frequenter enim dicitur de aliquibus hominibus eſſe optimæ indolis, & à primis unguiculis juſtos, fortes, aut temperatos. Quod tamen nec benè, nec verè diceretur, niſi iis eſſent à natura virtutes ejuſmodi naturales, ac moralium præparatrices.

4. Deinde ſtatuit, eas virtutes naturaliter inſitas, non eſſe virtutes ſimpliciter, ſed in ſpeciem vel ſimilitudinem tantùm, & quodam abuſu nominis. Quod tripliciter probat. Primò: Quia illæ dumtaxat ſunt ſimpliciter & propriè virtutes, ad quas contendimus, ut iis obtentis felices ſimus. At virtutes illæ naturaliter inſitæ, non ſunt ad quas contendimus, ut iis felices ſimus: cùm iis à natura jam receptis, adhuc in ambiguo ſit Felicitas. Ergo virtutes illæ naturaliter inſitæ, non ſunt virtutes ſimpliciter & propriè. Secundò. Nulla vera & propria virtus ineſt pueris aut belluis: ut lib. 2. cap. 1. dictum eſt. At virtutes illæ naturales inſunt pueris & belluis. Pueri enim quidam liberales & temperati dicuntur: ſimiliter & leo fortis, & canis fidelis, naturaliter. Ergo virtutes illæ naturales non ſunt virtutes verè & propriè. Tertiò. Nulla vera & propria virtus eſt damnoſa & noxia habenti: cùm conſtituat hominem probum ſimpliciter & idoneum ad Felicitatem habendam. At virtutes naturaliter inſitæ ſæpe ſunt damnoſæ & noxiæ habenti. Ergo non ſunt virtutes veræ & propriæ.

5. Porrò virtutes naturaliter inſitas interdum noxias & damnoſas eſſe habenti, declarat Ariſtoteles ſimilitudine corporis. Quemadmodum enim corpus, licèt validum & robuſtum, ſi careat viſu, impingit ſæpe, & magno impetu cadit, ac nocumentum recipit: ſic etiam ſiquis habeat à natura inſitam vehementem propenſionem ad opera alicujus virtutis moralis, & tamen careat viſu, ſive oculo rationis dirigentis, nocumentum recipiet ab eadem propenſione vehementi, unde adjuvari debuiſſet. Exemplo prætereà conſtat in iis qui naturaliter ad opera Fortitudinis propenſi ſunt, & ob defectum conſiderationis, cœco ac præcipiti modo ſe conjiciunt in pericula, atque in iis miſerè pereunt. Quò pertinet illa Demadis Oratoris vox, ajentis, exercitum Alexandri Macedonis, amiſſo duce, futurum inſtar Cyclopis ab Ulyſſe per dolum excœcati. Eſt & aliud exemplum in Milone Crotoniate infra referendum lib. 10. cap. ultimo, ac notatu dignum. Similiter & propenſi ad abſtinentiam, niſi oculo rationis ducti ad mediocritatem ſe redigant, facilè vires corporis extenuant, & ſibi immaturum obitum parant. Verè igitur pronuntiat Ariſtot. virtutes naturaliter inſi-

insitas sæpe damnosas & noxias; atque adeò proprias & veras virtutes non esse: quoniam, nisi aliud præsidium adsit, rationis ductu, quasi oculo, carent.

6. Si autem ejusmodi naturales virtutes intelligentiam, velut oculum adeptæ fuerint; excedunt incomparabiliter eas, quæ tali præsidio sunt destitutæ, & evadunt virtutes verè ac propriè. Ejusmodi autem intelligentia, seu oculus, est prudentia. Unde & virtutes naturales evadunt excellentiores, & fiunt virtutes verè ac propriè, accedente prudentia. Quare quemadmodum in ea animæ parte, cui opinandi vim tribuimus, duæ sunt species, solertia & prudentia: ita in morali duæ sunt, altera naturalis virtus, altera moralis & propriè dicta, quæ nunquam est sine prudentia. Ideo & quidam dicunt, omnes virtutes esse prudentias. Ac Socrates quidem, ejus opinionis sectator, partim verum dicebat, partim falsum. Quatenus enim censuit, omnes virtutes esse prudentias, erravit; quatenus verò docuit, virtutes perfectas absque prudentia esse non posse, verùm dixit. Idque probat ex communi Philosophorum sensu: qui, cùm virtutem definiunt, postquam habitum esse pronuntiant, & in quibus versetur, addunt hæc verba, *κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον*, *secundùm rectam rationem*. Atqui recta ratio est secundùm prudentiam. Ergo ex sensu & definitione omnium, virtus moralis debet esse secundùm prudentiam; ideoque verè dixit Socrates, virtutem moralem sine prudentia esse non posse. Deinde, virtus in sui definitione non solùm dicitur habitus secundùm rectam rationem. Igitur cum recta ratio sit ipsa prudentia, virtus moralis non solùm debet esse secundùm prudentiam, sed etiam simul cum prudentia.

7. Qua eadem doctrina refellit posteriorem partem opinionis traditæ à Socrate, præsertim dum asserebat virtutes nihil aliud esse, quàm scientias; quod & Stoici cum ipso tradiderunt, ut Plato testatur *in Menone*. Refellit, inquam, Aristoteles eam existimationem: Quia omnes viri docti, & præstantes Philosophi ejus temporis, definientes virtutem, non dicebant, eam esse scientiam, sive rationem: sed scientiæ aut rectæ rationi convenientem. Quo ipso satis indicabant, virtutes esse aliquid aliud à scientia, & recta ratione, ac proinde à prudentia. Verùm neque huic eorum definitioni acquiescendum putant. Nam, ut idem Aristoteles arguit lib. 1. *Magn. Moral.* cap. ult. si virtus moralis nihil aliud esset, quàm habitus rectæ rationi congruens, sequeretur inde, quicquid fit congruenter rectæ rationi, id etiam ex virtute fieri. Consequens autem est absurdum: cùm manifestum sit, etiam improbos, & nulla virtute morali præditos, interdum facere aliquid rectæ rationi conforme, quin ex virtute agant. Ergo virtus moralis aliquid aliud est, quam habitus rectæ rationi congruens. Quare iidem Authores ex parte solùm veritatem attigerunt, quatenus dixere, virtutem esse rectæ rationi congruentem. Debuerunt enim addere, virtutem esse recta cum ratione, id est, cum prudentia conjunctam.

8. Confirmat idipsum: Quia secundùm rectam rationem dicitur etiam agere quis, monente alio, & de fine cogitante: sicuti natura dicitur secundùm rationem agere, quia à suo Authore dirigitur. Et tamen qui secundum rectam rationem agit, solùm monente alio, non operatur ex virtute. Solùm enim agit ex virtute, qui agit sciens quæ agit, & de fine cogitans. Ergo non sufficit agere secundùm rectam rationem, ut quis operetur ex virtute. Ergo præterea necessarium est ut recta cum ratione agat; nimirum, sciens quæ agit, & de fine cogitans. Hoc autem solùm præstare potest ille, qui prudentia præditus est. Ergo solùm potest operari ex virtute ille, qui prudentia præditus est. Nulla ergo vera & propria virtus moralis sine prudentia esse potest, sicut nec prudentia sine virtute morali.

9. Ex quibus colligitur, Socratem in illa sua opinione peccâsse per excessum, cæteros autem Philosophos per defectum. Excessit quippe Socrates, dum docuit virtutes esse prudentias: cùm moralis virtus, licèt Prudentiæ conjuncta esse debeat, non tamen usque adeò assurgat, ut prudentia sit; quippe virtutes morum inferiores sunt intellectualibus, de quarum numero prudentia est. Alii verò Philosophi defecerunt cùm dixere, virtutem nihil aliud esse, quam habitum secundùm rationem activum. Constat quippe ex dictis, virtutem non modò esse habitum secundùm rationem, sed etiam cum ratione: quia debet esse conjuncta cum prudentia, ut sit vera & propria virtus. Unde demum concluditur, neminem esse probum virum absque prudentia; nemo enim est probus vir absque virtute morali. Nulla autem virtus moralis sine prudentia est. Nemo igitur probus vir est absque prudentia.

10. Circa secundam partem tradit, virtutes invicem esse connexas, neque unam aliquam earum perfectam absque aliis consistere posse. Quod ex consequentibus videtur planè inferri. Dictum enim est capite præcedenti, prudentiam esse non posse absque virtute morali. Ostensum prærerea est in hoc capite, nec virtutem moralem esse posse sine prudentia. Ergo virtus moralis & prudentia mutuo connectuntur, ita ut altera sine altera esse non possit.

11. Huic doctrinæ opponit argumentum, quod ab aliquo posset in hunc ferè modum proponi. Si enim omnes virtutes invicem connexæ atque illigatæ essent, quicunque hominum benè affectus invenitur ad unam virtutem, esset etiam benè dispositus circa aliam. At consequens falsum esse, experimento patet. Invenitur enim quidam ad solam Liberalitatem benè affectus: alius ad Temperantiam: alius ad Fortitudinem: alius ad Clementiam. & sic de aliis virtutibus. Ergo quia virtutes omnes non sunt invicem connexæ.

12. Respondet Aristoteles distinguendo, ut suprà num. 3. virtutes naturales, seu insitas à natura & complexione, atque impropriè dictas, à virtutibus moralibus, quæ sunt propriæ & germanæ virtutes. Ac de prioribus quidem fatetur non esse invicem connexas, posseque unam absque altera inveniri: ut probat experimentum illud in argumento propositum. Cæterùm de posterioribus negat posse unam absque alia consistere. Quælibet enim illarum reddit hominem simpliciter probum: quod præstare non potest, nisi secum afferat comitatum cæterarum omnium virtutum, atque inter eas prudentiæ, cum qua cæteræ nexum habent.

13. Porrò prudentiam esse cæteris virtutibus conjun-

conjunctam, ita ut sine omnibus iis nequeat consistere, probat dupliciter. Primò: quia solus ille homo qui rectè & intimè penetrat principia rerum agendarum, est praeditus Prudentia. At solus ille qui habet omnes virtutes morales, penetrat rectè & intimè principia rerum agendarum. Ergo solus ille qui possidet omnes virtutes morales, praeditus est prudentia; ac proinde haec sine iis omnibus esse non potest. Consequentia patet quoad utramque partem, & major similiter: quia principia rerum agendarum sunt fines, quos intimè penetrare debet vir prudens, ut perscrutetur & eligat media idonea & rationabilia, quibus obtineantur. Minor autem suadetur: Quia solus ille potest intime penetrare principia rerum agendarum, qui habet animum rectè compositum, & liberum à perturbationum procella. Aliàs enim aegrotabit mens ab aegritudine inordinati appetitus. At solus is, qui possidet omnes virtutes morales, habet animum rectè compositum, & liberum à perturbationum procella; nimirum, is est proprius effectus formalis praedictarum virtutum. Ergo solus ille qui possidet omnes virtutes morales penetrat intimè principia rerum agendarum.

14. Secundò idipsum probat: Quoniam quisquis prudentia praeditus est, scrutatur omnia media, & eligit ea, quae conferunt in bonum finem assequendum. At quisquis scrutatur omnia media, & ex iis eligit ea, quae conferunt in bonum finem consequendum, debet esse exornatus omni virtute morali. Ergo & quisquis prudentia praeditus est, debet esse exornatus omni virtute morali. Major patet: quia id est proprium munus prudentiae, ut latè explicatum est suprà hoc libro cap. 5. & seqq. Minor autem suadetur: Quia perscrutatio & electio mediorum ad finem consequendum praesupponit electionem ipsius boni finis, quae certè à solis virtutibus moralibus praestatur, quarum singulae sunt habitus electivi proprii & boni finis. Ergo praesupponit in animo virtutes morales, & finis boni electionem ab iis factam. Qua de re legendi, Plato in Sophista, atque in Pitagora, & Cicero lib. 2. *De officiis*, & 5. *De finibus*, & *in Tusc.* 1. & 3.

15. Hinc regreditur ad confutandam iterum objectionem capite praecedenti num. 3. propositam, qua contendebatur, prudentiam videri inutilem, quia nihil agit eorum, quae exteriùs operamur in materia virtutum. Confutat, inquam, objectionem hanc: Quia licèt prudentia actuosa non esset, adhuc perficeret partem animae intelligentem, in qua sedem habet felicitas contemplativa: ut apparebit lib. 10. cap. 7. Deinde & vim haberet ad indagandum & proponendum opportuna media parandae felicitati politicae, seu activae. Unde, vel ex iis capitibus, quamvis alia deessent, per se expetibilis foret, magnumque animo fructum reportaret prudentia. Nulla ergo ratio est cur inutilis aut frustranea existimetur.

16. Circa tertiam partem proponit quaestionem jam antè capite praecedenti leviter solum indicatam, utrùm prudentia sit excellentior, quàm sapientia, & aliquam in eam dominatum habens. Respondet verò, prudentiam non excellentiorem esse, sed potiùs inferiorem. Idque probat hac ferè ratione. Omnis habitus perficiens animam secundùm partem ignobiliorem, est inferior habitu perficiente animam secundùm nobiliorem partem. Atqui prudentia est habitus perficiens animam secundùm partem ignobiliorem, sapientia autem secundùm nobiliorem. Ergo prudentia est inferior sapientia. Major patet: Quia partes animae quò nobiliores sunt, eò praestantioribus habitibus perficiuntur per se loquendo, & attenta rerum naturali exigentia. Minor autem suadetur: Quia pars animae activa, seu ad operandum relata, est planè inferior, quàm contemplatrix: ut demonstratur infrà lib. 10. cap. 7. & 8. Atqui prudentia est habitus perficiens animam secundùm partem activam, sapientia autem secundùm contemplativam, ut ex se patet, & ibidem uberiùs constabit. Prudentia ergo est habitus perficiens animam secundùm partem ignobiliorem, sapientia autem secundùm nobiliorem.

17. Opponit doctrinae huic difficultatem capite superiori indicatam num. 5. ut prudentia sit praestabilior quàm sapientia. Etenim prudentia, sicut & politica, omnibus disciplinis praecipit, etiam theoricis, quatenus decernit quaenam earum tradendae sint in civitate: ut dictum est lib. 1. cap. 2. Ergo & praecipit eidem sapientiae: cùm par ratio sit, & nihil eximi debeat à recta gubernatione & praeceptis prudentiae politicae. At quicquid praecipit, seu imperat alteri, est naturâ suâ excellentius, ut patet. Prudentia igitur, sicut & politica, excellentior quàm sapientia est.

18. Respondet Aristoteles negando prudentiam praecipere sapientiae. Non enim sapientiae rationem praescribit, nec modum, quo se gerere debeat in contemplatione rerum; quod erat necessarium, ut sapientiae imperaret. Solùm itaque praecepit de sapientia, quatenus viam ostendit ac tuetur, qua facilè ad ipsius sapientiae adeptionem perveniamus. Id duplici exemplo illustrat; altero à medicina petito, altero à politica. Medicina enim praecipit ea quae utilia sunt ad valetudinem recuperandam: non tamen praecipit ipsi valetudini, nec in eam dominatur, aut eâ utitur, veluti famulatrice. Politica etiam praecipit quidem de omnibus, quae sunt in civitate, quatenus ad commune bonum referuntur: proindeque etiam praecipit de iis, quae ad divinum cultum spectant, & honorem Dei. Non tamen inde consequens est, ut & ipsi Deo praecipiat, cui cultus & honor ejusmodi defertur: imò neque praecipit ipsi cultui, utpote superiori, sed tantùm viam ostendit vel assignat tempus, quo solvendus sit Deo. Similiter igitur prudentia solùm praecipit, seu praescribit viam parandae sapientiae: non tamen praecipit ipsi sapientiae, nec praescribit rationem aut modum contemplandi: qui solùm ad eandem sapientiam attinet. Sic nec prudentiae politicae est decernere, quaenam sit recta de Deo & rebus divinis sententia, sive quaenam secta à civibus amplectenda sit. Id enim dumtaxat ad Religiosorum spectat: cujus ministri sunt Pontifices, & Sacerdotes, aliique ex Hierarchia Ecclesiae ad id muneris deputati, ac segregati à turba civili, seu populo.

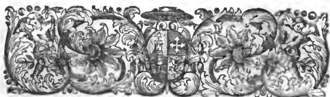
19. Ex hoc loco Aristotelis existimat Theodorus Zuingerus refelli Jurisconsultos, dum suam ipsorum disciplinam depraedicant, & caeteris anteponunt eo nomine, quòd in administranda Republica versetur, & leges de omnibus omnium ordinum officiis interpretetur. Id enim falsum esse constat ex Aristotele, cujus ratio, quemadmodum de Politica, sic etiam de Jurisprudentia probat,

bat, longè inferiorem esse, quàm ut possit præcipere, aut interpretari ea, quæ ad Dei cultum attinent. Verùm longè urgentior est locus idem Arist. ad explodendum ipsum Zuingerum, aliosque similis farinæ aut furfuris hæreticos, qui doctrinam Religionis, & rerum divinarum magisterium, politicis Magistratibus, & Principibus sæcularibus tribuunt. Deberent enim erubescere, quòd ea illorum existimatio, vel ab Ethnico Philosopho absurda putetur, & contra rationem omnem: quoniam res sacræ, & ad divinum cultum spectantes, ac potissima earum, quæ in electione & approbatione sententiæ circa Deum, & divinas res, sita est; non à sæcularibus hominibus, non à Politicis, definiendæ sunt: sed à sacris Pontificibus, ipsorumque ministris. Quod etiam aliorum exemplo Gentilium, eorum præsertim quibus vel inanium Deorum aliqualis cultus fuit, discere possent.

Vide D. Thomam 1. 2. q. 65. art. 1. & illius Interpretes.



LIBER



LIBER SEPTIMUS
ETHICORUM ARISTOTELIS
AD NICOMACHUM.

SUMMA LIBRI.



OSTQUAM superioribus libris egit Aristoteles de singulis virtutibus, tum intellectualibus, tum & moralibus, quarum priores perficiunt intellectum speculativum & practicum, posteriores verò appetitum; pergit ad exponendum quasdam affectiones, seu dispositiones morum, quæ nec sunt virtutes, nec vitia; sed tamen aliquam cum iis similitudinem habent: ideoque aut prosequendæ sunt, aut fugiendæ. Sunt autem illæ, Heroica virtus, & feritas; Continentia, & incontinentia; Constantia, & mollitudo. De quarum singulis in hoc libro disputatur.

CAPUT PRIMUM.

De Heroïca virtute, Continentia, & earum oppositis.

ARIST. Μετὰ δὲ ταῦτα λεκτέον, &c.



OST hæc dicendum est, alio sumpto principio, tres esse species eorum, quæ circa mores sunt fugienda: vitium, incontinentiam, feritatem. Atque contraria quidem duobus manifesta sunt: aliud enim virtutem, aliud continentiam appellamus. Ad feritatem autem, & immanitatem, maximè virtutem eam convenit dicere, quæ est supra nos Heroïcam, inquam, quandam, atque divinam, ut Homerus de Hectore, propterea quòd eximia bonitate præstabat, dicentem Priamum induxit:

Nec jam hominis sanè mortalis filius ille,
Esse videbatur, sed divo semine natus.

Quare si ex hominibus ob virtutis excellentiam dii fiunt, ut ajunt: talis quidem is habitus fuerit, qui feritati opponitur. Etenim ut feræ, neque vitium est, neque virtus, sic neque Dei. Sed hoc quidem præstabilius est virtute, illud autem diversum quid à vitio genus. At ut rarò fit, virum esse divum, ut appellare Lacones consuevere, cùm valde aliquem admirantur, (dicunt enim vir divus hic est) sic & ferus, atque immanis est inter homines rarò. Maximè verò inter nationes barbaras est. Fiunt autem quidam tales & ob morbos, læsionesque principii. Et eos etiam homines, qui in vitiis exuperant, hac infami consuevimus appellatione notare. Sed de tali quidem dispo-

sitione mentio aliqua posteriùs fiet. De vitio verò priùs est dictum. Nunc de incontinentia, mollitie, luxuque, & de continentia, atque constantia est dicendum. Neque enim ut idem quod virtus & vitium, neque ut diversum genus, hæc sunt putanda. Atque ut in cæteris egimus, afferre ea, quæ videntur, oportet, & dubitare primùm. Deinde omnia, quæ probabilia sunt, aut saltem plurima, maximeque præcipua circa hos affectus, ostendere. Nam si solvantur quidem ea, quæ difficultatem afferunt, relinquantur autem ea, quæ probabilia sunt, satis sanè fuerit demonstratum. Videtur itaque continentia quidem, constantiaque studiosa esse, ac laudabilis: incontinentia verò, & mollities, prava, atque vituperabilis: & idem esse continens, & in ratione persistens; & idem etiam incontinens, & rationem egrediens. Et incontinens quidem, improba sciens improba esse, agit ob perturbationem. Continens autem, cupiditates sciens pravas esse, non sequitur ob rationem. Et temperantem quidem continentem esse ajunt, atque constantem. Talem autem alii temperantem esse omnem, alii nullum dicunt. Et item intemperantem incontinentem esse, & incontinentem intemperantem, confusè nonnunquam diversos inquiunt esse. Interdum etiam ipsum prudentem incontinentem esse non posse: interdum nonnullos homines, qui prudentes, ac habiles sunt, incontinentes esse dicunt. Præterea incontinentes, & iræ, & honoris, & lucri dicuntur. Ea igitur, quæ dicuntur, hæc sunt.

SUMMA ET EXPLANATIO CAPITIS PRIMI.

Vitium esse contrarium virtuti, Continentiæ incontinentiam, Heroïcæ feritatem, seu immanitatem. Disseritur de Continentia & Constantia, atque utriusque extremis. Ubi plura selecta de virtute Heroïca, & immanitate ipsi contraria.

HACTENUS disseruit Aristoteles de virtutibus, & vitiis propriè ac simpliciter dictis. Nunc autem aggreditur disputare de iis, quæ aut bonitate virtutem superant, aut malitiâ vitium: deinde autem de aliis, quæ nec honestate virtutem adæquant, nec pravitate cum vitiis conferri possunt. Ad priorem classem pertinent virtus heroïca & feritas; ad posteriorem verò continentia & incontinentia: de quibus omnibus in hoc capite. Dividitur autem illud in tres partes. In prima recenset tres species eorum, quæ circa mores sunt fugienda: ac primò agit de virtute heroïca, & feritate, seu immanitate ipsi contraria. In secunda disserit de continentia & incontinentia, constantia & mollitie. In tertia tandem varias opiniones aliorum circa eas affectiones refert.

2. Circa primam partem exponit tres species eorum, quæ homini fugienda sunt: nimirum, vitium, incontinentiam, & feritatem. Ea nanque omnia vitare debet quicunque vult mores suos componere, & ad felicitatem contendere. Porrò iis totidem contraria sunt, virtus generatim dicta, continentia, & virtus illa quæ Heroïca dicitur: utpotè quæ præstantiâ suâ longe antecellit virtutibus cæteris, sicut feritas aliis vitiis, quia potiùs apparet divina, quàm humana. Quoniam verò aliquis dubitare posset, an illa in aliquo homine inveniatur, occurrit dubitationi affirmando, idque probando, tum authoritate Homeri, tum ex dictis & sensu aliorum. Scilicet Homerus libro ultimo *Iliados* inducit Priamum Regem de Hectore filio suo jam occiso sic loquentem:

——————— οὐδὲ ἐῴκει
Ἀνδρός γε θνητοῦ πάϊς ἔμμεναι, ἀλλὰ θεοῖο.
——————— *nec pater ejus,*
Vir censebatur mortalis, sed Deus esse.

Sive, ut vertit noster Argyropilus:

Nec jam hominis sanè mortalis filius ille
Esse videbatur, sed divo semine natus.

Inde autem probari videtur esse aliquam virtutem longè præstantiorem humanâ, & quæ propemodum accedat ad divinam: quoniam Hector tam mira fortitudine præditus fuit, ut non tam mortalis hominis filius, quàm divina soboles videretur. Nimirum, ut idem Aristoteles observat lib. 4. *Politicor.* cap. 3. & 4. ac lib. 1. *Rhetoricor.* ad Theodecten cap. 5. gloriosum ac singulare nomen assequebantur, qui alios virtute, scientia, industria, eloquentia, re militari, Reipublicæ gubernatione, aut qualibet alia excellentia minimè vulgari, longo spatio cæteris anteibant. Ideoque non exhibebatur iis communis honor, aut deferri solitus hominibus mediocriter excellentibus, sed inusitatus, & longè augustior, ac propemodum divinus. Hinc apud eundem Homerum Achilles ob egregiam fortitudinem & insolitas animi dotes se divino genere natum gloriatur, dum accinit:

Αὐτὰρ ἐγὼ γενεὴν μεγάλου Διὸς εὔχομαι εἶναι, &c.
Ast ego (me) sobolem magni Jovis glorior esse.
Genuit me vir multis imperans Myrmidonibus
Peleus Æacides: hic autem Æacus ex Jove fuit.

Idem quoque apud ipsum Homerum de se prædicat Æneas *Iliad.* 20. ubi gloriatur se à Jove descendisse per gradus, quos ibidem enumerat. Similiter & apud Virgilium lib. 6. *Æneidos* Sibyllam Cumæam alloquens, inquit:

Quid memorem Alcidem, & mi genus ab Jove summo.

Hinc apud eundem Virgilium sæpe legitur illud, *Nate Dea*: & Homerus aliis atque aliis locis significare volens excellentiam aliquorum supra communem

munem hominum conditionem, eos appellat *διογενέας*, *Jovis filios*, seu Jovi genitos; & præterea *διοτρεφέας*, *Jovis alumnos*, seu à Jove nutritos. Ac Pindarus Od. 9. *Olymp.* accinit Epharmostum palæstritam, ob miram excellentiam artis, esse divinam sobolem, probatque exemplo Herculis, & ait:

——— ἀγαθοὶ δὲ
Καὶ σοφοὶ κατὰ δαίμον' ἄνδρες
Ἐγένοντο.

Id est, *Quotquot veri sunt strenui & sapientes, geniti sunt à Deo.* Verùm cùm Ethnici usque adeò, non dicam liberales, sed effusi essent in tribuenda mortalibus divinitate, mirum non est quòd divinam progeniem adscriberent quibusdam eximiè præstantibus viris. Itaque ex illo priori testimonio Homeri appellantis Hectorem divo semine natum propter admirandam fortitudinis præstantiam, probat Aristoteles esse in quibusdam virtutem Heroïcam.

3. Sed rogabit aliquis, cur Aristoteles virtutem eximiam eorum, qui divino genere orti habebantur, Heroïcam appellet. Anne idem est Heroïcum ac divinum judicio ipsius? Resp. apud Ethnicos sæpe utrumque id pro uno eodemque usurpari. Nimirum, juxta Platonem *in Epinomide* Heroës censebantur, non mortales homines, sed aliquid medium inter homines divosque: ideoque illos *ἡμιθέους*, id est, *semideos* appellabant: ac per consequens, non ex terra, sed ex aqua natos censebant, quòd existimarent illos crassiore quadam substantia constare, quàm Deos; & subtiliore, quàm homines. Unde & Plato allegatus peculiarem iis genesim assignat *ἀπὸ τοῦ ἔρωτος*, *à Cupidine*: quod nimirum, *ex amore immortalis Dei in fœminam, aut immortalis fœminæ in virum, procreari videantur*. Alii etiam, licèt non ab aqua, ut Plato, ducentes ortum dixerint, ipsorum etymon duxere *ἀπὸ τῆς ἥρας*, *à Junone*, quasi matrem Deam haberent: idque refert S. Augustinus lib. 10. *de Civitat.* cap. 21. Illosque prisci Latinorum *semones* dixerunt, quasi *semihomines*. quoniam ii non *hominem*, sed *hemonem* initio proferebant. Nimirum, ab aliis semidei, ab aliis semihomines appellabantur, quòd aliquid haberent divini & humani permistum. Quò spectat illud Luciani *Dial.* 3. *mor.* ajentis: Ἥρως ἐστὶν, ὃς μήτε ἄνθρωπος, μήτε θεὸς, ἀλλὰ συναμφότερόν ἐστι. *Heros est, qui neque homo, neque Deus, sed simul utrumque est.* Illosque non modò à vulgari hominum conditione secernit Horatius, sed à viris quoque, qui aliquid præstantius significant, & à Diis, dum accinit:

Quem virum, aut Heroa, lyrâ, vel acri
Tibiâ sumes celebrare, Clio?
Quem Deum, cujus recinet jocosa
Nomen imago.

Itaque ab Aristotele dicitur Heroïca illorum virtus, qui divini, aut semidei existimabantur.

4. Verum in gratiam ejusdem Philosophi addendum est, ipsum non in eo fuisse errore, ut existimaret eos, qui virtute eximia & admiranda cæteris antecellunt, verè habuisse divinam progeniem. Neque enim id existimare putandus est de vero Deo, id est, de prima caussa, & unica, cujus existentiam disertè probabit lib. 7. *Physicorum*, & cujus summam immaterialitatem, perfectionemque expressit in Metaphysica, ab omni fæce, & contagione humanæ generationis alienam. Nec præterea id videtur censuisse de substantiis illis separatis, quas *νόας*, id est, *Intelligentias*, quandoque appellat; quoniam, cùm sæpe doceat, esse prorsus incorporeas & immateriales, nescire nõ potuit, impossibile esse illarum commercium cum corporibus, qualiter ad veram generationem exigitur. Itaque putandus est Heroas censuisse veros ac meros homines, sed qui virtutum excellentiâ mirâ longè cæteris antestarent, ideoque divini, aut semidei haberentur. Nimirum, etiam inter Catholicos, quibus stricta religio est, etiam in modo loquendi, Heroïcæ & quodammodo divinæ appellantur virtutes eximiæ quorundam hominum in paucis illustrium. Ideoque Serenissimus Princeps Vianæ D. CAROLUS alloquens Patruum suum ALPHONSUM II. Aragoniæ & Siciliæ Regem in Prologo *Ethicorum* à se Hispanicè redditorum, ejusq; virtutes laudans, veluti communem mensuram longè supergressas, ajebat tribus ferè retro sæculis: *Las bonras communes vuestra magnanimidad non consiente: porque todas sus virtudes mas divinas, que humanas parescen.* Sic olim divinæ habitæ sunt prudentia Ulyssis, Aristidis justitia, bonitas atque humanitas Phocionis, constantia Catonis, Socratis & Platonis sapientia. Porrò multus sim, ac plus nimio prolixus, si in id probandum plura ex sacris & profanis accumulem, quæ nulli non obvia sunt. Scilicèt, eo epitheto, quo *divinus* aliquis appellatur propter insolitam & egregiam virtutem, solùm significatur peculiaris aliqua participatio divinæ & increatæ perfectionis, ultra communem cæterorum hominum, etiam proborum, mensuram. Quo sensu apud Lacones, quisquis longè antecellebat reliquis, more suo, mutato θ in σ ut observat Victorius, *σεῖος ἀνήρ*, *divinus vir* appellabatur. Et modò etiam in Ecclesia Catholica, ut quis in Divorum, seu Sanctorum fastos referatur, instituitur peculiare & accuratissimum examen, an præditus fuerit virtutibus in gradu Heroïco, seu quodammodo divino; nam si in inferiori, nullo modo inter Divos, seu Beatos, accensetur. Quippe eo eximio honore ii solùm digni censentur, qui virtute admiranda, & quodammodo divina, effulserunt.

5. Huic igitur tam excellenti & miræ virtuti opponit Aristoteles quoddam genus vitii monstrosi, & exorbitantis à communi scelestorum hominum improbitate, quod græcè *θηριότητα*, appellat, nos latinè feritatem, aut immanitatem dicimus. Ratio hujus appellationis est: Quia quemadmodum supra homines evehitur, & divinus olim habebatur, qui præcellentissimæ atque insolitæ virtutis fulgoribus emicabat, sic etiam infra homines deprimitur, omnemque humanitatem exuere videtur, & in feram degenerare, quisquis solitæ improbitatis modum longè supergreditur. Porrò feræ omnes vitiorum, propriè loquendo, incapaces sunt, propter defectum rationis, sive proæresis, quæ non absque ratione est: Deus autem è contra ob summam perfectionem aliquid longè altius virtute habet. Unde communi Veterum Philosophorum effato vulgatũ est, nec belluis vitium esse, nec Deo virtutem. De quo infrà lib. 10. cap. 8. & Cicero lib. 5. *de Finibus*, ubi docet, in Deum non cadere virtutem, sed ea solùm quæ excellẽtissima sunt. Nimirum, quamvis in Deo justitia sit, Misericordia, Sapientia, & aliæ similes perfectiones, quæ in nobis virtu-

virtutes appellantur; adhuc tamen in ipso ob interminum excessum, & summam præstantiam, sibi vendicant augustius nomen, quàm commune virtutis, dicunturque perfectiones divinæ. Quare & insignis probitas quorundam hominum in paucis Deo simillium, meretur quodammodo appellari, potiùs divina, quàm virtus. Ergo & insignis quorundam hominum improbitas à Deo quàm longissimè distantium, non debet communi vocabulo *Vitium* appellari; sed feritas, aut immanitas, quæ significat aliquid longè deterius vitio.

6. Quoniam verò omne pretiosum, rarum est, virtus Heroïca & divina, quæ pretiosissima est, raró admodum invenitur. Certè si diligenter evolveremus virtutes illas quorundam Ethnicorum suprà memoratas, quæ Heroïcæ & divinæ habitæ sunt, inveniremus planè non modò ea epitheta non meruisse adeò illustria, sed ne attigisse quidem gradum solidæ & perfectæ virtutis, qua homo simpliciter probus est. Nec mirum: quoniam omnes virtutes in gradu perfecto sunt invicem connexæ ex veriori sententia, quam Arist. tradidit libro præced. cap. ultimo. Nemo autem eorum Ethnicorum, qui divini, & Heroës habiti sunt, deprehenditur obtinuisse omnes virtutes in gradu perfecto. Non enim in eo gradu obtineri possunt, nisi diuturno & constanti usu operationum simpliciter honestarum, & quandoque admodum difficilium. Ejusmodi autem usus tam diuturnus, constans, & difficilis, vix, aut ne vix quidem in aliquo illorum fuisse invenitur. Quin & si pleraque eorum operum evolvantur, inveniuntur non simpliciter honesta, sed prava, aut ex indebito fine, aut ex modo, aut circunstantiis. Ideoque S. Augustinus pluribus locis, præcipuè verò libro *de Spiritu & littera* cap. 28. paucos admodum opera simpliciter honesta, seu proba ex omni capite, concedit fuisse in Gentilibus. Quantò minùs ea constanter, diu, & superatis quibuslibet difficultatibus, exercuisse putandi sunt? Quòd ergo quorumdam ex iis virtus putaretur Heroïca, & propè divina, intelligendum est, nõ ut ejusmodi verè esset, sed videretur, institutâ comparatione cum aliis Gentilium, qui in mediocri gradu probi habebantur. Qui enim Heroïca virtute præditi censebantur; ea opera exhibebant in oculis hominum, quæ longissimo intervallo viderentur excellere solitam honestatis mensuram: quamvis si seriò; & juxta veritatem examinarentur, fortasse nec dignæ essent simplici appellatione virtutis. Legendus Diogenes Laërtius, qui Vitas Philosophorum scripsit, etiam eorum, qui virtute præcellentes habiti sunt: & exinde constabit, quàm pauci, si tamen aliqui extiterint, qui mores suos vitio aliquo, aut pluribus, non deturpaverint. Vide plura & selecta suprà lib. 6. cap. 5. à num. 12.

7. Virtus itaque, quæ verè Heroïca, & quasi divina est, vix, aut ne vix quidem in Gentilibus locum habuit. Quippe id uni populo Dei servatum erat in lege Veteri, & Ecclesiæ Catholicæ in lege gratiæ. Hinc Abrahamus Constantiæ ac Fidelitatis, Joseph Castimoniæ & Pudoris, Jobus Patientiæ invictæ, David Mansuetudinis, Machabæi Fortitudinis admirandæ, honor & exemplar prædicantur ante Evangelicam legem. Post adventum verò Christi Joannes Baptista omnimodæ innocentiæ, Apostoli perfectionis Christianæ, Martyres fortitudinis, Confessores Constantiæ, Virgines Pudoris intemerati, exempla admiranda præstiterunt. Contrà verò in ipsis Ethnicis plures extitêre nobiles ob improbitatem solitæ & frequenti longè majorem. Immanis crudelitas Syllam, Domitianum, ac Neronem infames reddidit, libido belluina Heliogabalum; gula insatiabilis Polyxenum Erixium; apostasia Julianum, & sic de aliis. Monet verò Aristoteles feritatem, seu immanitatem, raró in hominibus inveniri, præter quam apud Barbaros: quales sunt ii, quibus moris est humanis carnibus vesci, & sanguinem humanum bibere. Quod dixisse videtur, ut monet Eustratius in præsenti, quoniam scribebat Athenis, atque inter Græcos omnibus disciplinis instructos, & humanis moribus informatos: à quibus proinde alienum videbatur omne genus immanitatis, & improbitatis ferinæ.

8. Ratio autem quasi à priori præcipuæ doctrinæ ab Aristot. traditæ circa quorundam virtutem plusquam humanam, aliorum autem vitium longè deterius, quàm humanum; ea esse videtur, quod homo sit aliquid medium inter Deum & Intelligentias separatas ex uno capite, ac bruta animantia ex altero. Nimirum, non modò Deus, quocum nulla comparatio institui potest; verùm & Intelligentiæ, sive Angeli, vitam agunt ab omni perturbationum pugna alienam, quoniam materiæ inexpertes sunt. Bruta autem ex opposito sensibus immersa sunt, neque quicquam cogitare aut appetere possunt, nisi materiale ac sensibile. Homo verò inter ea duo extrema mediâ graditur viâ, ac vitam ducit partim sensitivam, quæ inferior est, partim rationalem, & spiritualem, quæ superior. Quoties igitur homo ita præcellit diuturno & perfecto virtutum usu, ut subjugato integrè appetitu sentiente ubique sequatur dictum rationis; quasi exuit conditionem sensitivam, & in purum spiritum elevatur: ideoque ejus virtutes non humanæ censentur, sed angelicæ, aut divinæ. Quando autem ita vitiis inservit, & impotenter abducitur effræni perturbationum impetu, ut nullatenus rationem audiat; videtur omnino humanitatem exuere, ac degenerare in brutum; ideoque vitium illius, non humanum, sed ferinum apparet. Quod totum ex dicendis infrà cap. 5. multipliciter illustrari potest.

9. Subdit Aristoteles statim: *γίνονται δ' ἔνια διὰ νόσους καὶ πηρώσεις*. Quæ ita vertit Argyropilus. *Fiunt autem quidem tales & ob morbos, læsionesque principii*. Est autem sensus, quamvis obscurus, juxta Burleum, triplici ex caussa existere hominum immanitatem. Primam præcedentibus indicaverat, ex usu, seu consuetudine nationum quarundam Barbararum, quibus plerunque mores efferati sunt. Nunc duas alias adjungit: quarum altera est morbus aliquis ejus conditionis, ut omni penè humanitate, vel absolutè, vel in materia certa, aliquem exuat. Hinc aliqui propter morbi vehementiam & insolitam vim, appetunt crudis carnibus vesci, aut carbonibus, aut terra, vel sanguinem puerorum bibere: quod totum belluinum, & ferale est. Eorum disertè meminit Alexander lib. 4. quæst. 7. ubi & allegat hunc ipsum Aristotel. locum, in quo versamur. Alteram verò caussam, quæ ordine tertia est, addit Burleus esse positam in orbitatibus, id est, in amissione charorum hominum, propter quam aliqui eò mœroris devenerunt, ut omnem rationem exuerent, & belluinam vitam agerent. Dy-

ctus

ctus verò fuit ad ita existimandum eversione antiqui Interpretis, qui πηρώσεις interpretatus est *orbitates*; & quidem, quantùm conjicere licet, valdè impropriè aut metaphoricè, quatenus qui orbitatem suorum patitur, quasi aliqua sui parte mutiletur, lædaturvè; ideoque orbitatem subeat. Meliùs itaque alii *læsiones* vertunt, ut Argyropilus, seu *oblæsiones*, ut Turnebus: sive id accipiendum sit de læsionibus membrorum, sive de læsionibus rationis: quod postremum videtur significâsse Argyropilus, dum non vertit quascunque læsiones, sed *læsiones principii*. Nimirum, ex utroque eo capite oriri potest tanta humorum perturbatio, ut quis instar belluæ se gerat, & ea opera exequatur, quæ potiùs ferarum appareant, quam hominum. Denique universè pronuntiat Aristotel. eos homines, qui nimiùm, & præter solitum quolibet vitio exuperant, solere infami appellatione notari; quod exemplis supra adhibitis, & aliis pluribus patet.

10. Circa secundam partem agit de Continentia & incontinentia, Constantia & mollitudine inter se oppositis: quarum utraque prior est dispositio ad virtutem, posterior autem ad vitium. Dispositio, inquam: nam, propriè loquendo, Continentia & Constantia nec sunt virtutes, nec vitia. Prior pars suadetur. Nulla enim virtus propriè dicta habet pugnam, sive luctam cum ratione, sed potius statim obtemperat ei. At Continentia & Constantia habent pugnam, sive luctam cum ratione, & non statim obtemperant ei: ut experimento patet. Ergo neutra illarum est virtus propriè dicta. Posterior autem pars probatur. Nulla affectio obtemperans tandem rationi, quamvis cum resistentia aliqua, habet rationem vitii: nam vitium nullatenus rationi obtemperat, sive cedit. At Continentia & Constantia obtemperant tandem rationi, quamvis post resistentiam aliquam. Neutra igitur illarum est vitium. Superest itaque ut utraque sit dispositio ad virtutem, quatenus tandem obediunt rationi.

Similiter ex opposito statuit Aristot. incontinentiam & mollitudinem non esse propriè vitia, nec virtutes. Non primum: nam in homine incontinente est pugna inter appetitum & rationem, ac tandem appetitus superat. Ergo incontinentia non est vitium: quia omne vitium talis naturæ est, ut absque pugna ulla appetitus dominetur, posthabita ratione: sicuti omnis virtus ejus est conditionis, ut absque pugna prævaleat ratio, & appetitus obediat. Non etiam secundum: quia omnis virtus obtemperat rationi. At nec incontinentia, nec mollitudo rationi obtemperant, sed potiùs resistunt. Non ergo sunt virtutes. Solùm itaque sunt dispositiones quædam ad vitia.

11. Circa tertiam partem affert opiniones Antiquorum quò ad ejusmodi dispositiones. Prima statuit, Continentiam & Constantiam, esse affectus laudabiles, quatenus sequuntur ductum rationis: contrà verò incontinentiam & mollitudinem vituperabiles, quoniam ab ea declinant. Secunda opinio est eorum, quibus idem est continens, & constans, seu persistens in ratione: idem quoque incontinens, & mollis, se rationem prætergrediens. Quæ existimatio non videtur vera, ut progressu libri apparebit. Tertia opinio censet, incontinentem esse illum, qui scienter improba agit ob cupiditatem: continentem verò eum, qui opposito modo se gerit. Quarta existimat, Continentiam Constantiam, & Temperantiam esse idem, aut omninò, aut maxima ex parte. Quinta decernit, incontinentiam esse talis conditionis, ut in viro prudente locum habere nequeat: sùm tamen alii velint oppòsitum evenire posse, & conjungi prudentiam cum incontinentia. Sexta denique tuetur, Continentiam non solùm esse circa voluptates, sed etiam circa iram, honorem, & lucrum. Quænam verò harum opinionum vera sit, non decernit Philosophus in præsenti, sed differt in libri progressum.

Vide D. Thomam 2. 2. quæst. 155. quæ est de Continentia, & illius Interpretes.

CAPUT SECUNDUM.

De Continente, & incontinente.


DUBITAVERIT autem quispiam, quì fit ut rectè aliquis existimans agat incontinenter. Scientem igitur, inquiunt quidam, impossibile esse. Nam absurdum est, ut arbitrabatur Socrates, si scientia insit, aliud quippiam vincere, & ipsum perinde, atque mancipium, trahere. Socrates enim omnino contra rationem ipsam pugnabat, incontinentiamque exterminabat. Neminem enim existimantem, præter id, quod est optimum agere, sed ob ignorationem dicebat. Hæc igitur sententia iis adversatur, quæ manifestè apparent. Atque quærere oportet, quisnam in ipsa perturbatione, si ob ignorantiam agit, ignorationis sit modus. Constat enim, incontinentem non putare illud esse bonum, antequàm in perturbatione sit constitutus. Sunt autem qui hæc partim concedunt, partim non concedunt. Et enim scientia quidem nihil esse validius confitentur: at huic non assentiuntur, neminem agere præter id, quod visum est melius. Quapropter inquiunt, incontinentem à voluptatibus superari, non scientiam qnidem, sed opinionem habentem. At verò si sit opinio, non scientia, neque vehemens existimatio, quæ resistit, sed remissa (sicut in ambigentibus) venia danda est, si non in his persistit adversus vehementes cupiditates. At pravitati non est venia danda, nec aliorum cuiquam, quæ vituperabilia sunt. Estnè igitur id, quod resistit, prudentia? Hæc enim est validissima. At est absurdum. Erit enim

idem prudens, atque incontinens simul. Nemo autem dixerit, prudentis esse, ea sponte agere, quæ pravissima sunt. Et insuper demonstratum est anteà, prudentem aptum ad agendum esse, (est enim quidam extremorum) & cæteras virtutes habere. Præterea, si continens est ex eo, quia vehementes, ac pravas habet cupiditates, neque temperans continens erit, neque continens temperans. Etenim neque vehementes habere cupiditates, neque pravas, est temperantis. At oportet. Nam si cupiditates sint bonæ, pravus est habitus ille, qui prohibet non sequi. Quare non omnis continentia est studiosa. Sin imbecilles, & non pravæ; non est quid egregium, nec etiam magnum quid, si sint pravæ, ac imbecilles. Præterea, si continentia in quavis opinione facit persistere, prava etiam est, ut si & in falsa. Et si incontinentia à quavis opinione dimovet, erit aliqua incontinentia studiosa: quale fecit Neoptolemus apud Sophoclem *in Philoctete*. Est enim laudabilis, quia non persistit in iis, quæ suaserat Ulysses, ob mentiendi dolorem. Præterea, captio mentiens, dubitatio est. Quia nanque admirabilia, præterque opinionem, sophistæ inferre volunt redarguendo, ut cùm attigerint, videantur acuti: ratiocinatio facta dubitatio fit. Ligatur enim mens, cùm manere quidem non vult, quia conclusio non placet: procedere autem non potest, quia rationem solvere nequit. Fit autem aliqua ratione, ut imprudentia cum incontinentia sit virtus. Qui nanque habet utrunque, contraria iis, quæ existimat, ob incontinentiam aget. Existimat autem bona esse mala, & agere non oportere: quare bona aget, & non mala. Præterea, qui persuasus agit, voluptatesque sequitur, atque eligit, melior eo videbitur esse, qui non ob rationem, sed ob incontinentiam agit. Nam faciliùs curari potest, quippe cùm possit illi dissuaderi. At incontinens obnoxius est ei proverbio, quo dicimus: *Quid insuper bibere opus est, cùm strangulat aqua?* Etenim si non persuasum esset ipsi, ea non agenda esse, quæ agit, dissuasus tandem cessâsset. Nunc verò persuasum est ei, & nihilò minùs talia agit. Insuper si circa universa continentia sit, atque incontinentia, quisnam sit ille, qui est incontinens absolutè? Nemo enim habet incontinentias omnes. Dicimus autem quosdam simpliciter incontinentes esse. Tales igitur quædam hac in materia dubitationes emergunt. Horum autem alia tollere, alia relinquere oportet. Dubitationis enim solutio inventio est.

SUMMA ET EXPLANATIO CAPITIS SECUNDI.

An incontinens sciat esse malum id, quod agit: an etiam prudens esse possit. Differatnè continens à temperato, & incontinens ab intemperato. Similiter, an prior ille sit idem, ac qui persistit in ratione; posterior autem, qui in ea non persistit Uter pejor, intemperatus, an incontinens. An Continentia, & incontinentia extendatur ad omnem materiam morum.

CUM Philosophus dixisset, cap. præcedenti se velle de Continentia & incontinentia, aliisque similibus affectionibus aliquot quæstiones instituere, easque tandem ratione definire, nunc eas proponit, quamvis plures earum non solvat, sed differat resolutionem in sequentia capita, præsertim in octavum. Dividitur autem caput præsens in sex quæstiones, sive partes. In prima quærit, utrum incontinens malum esse intelligat id, quod malè agit. In secunda, an incontinens prudens esse possit. In tertia, an idem sit continens, ac temperatus; & incontinens, ac intemperatus. In quarta, utrùm continens, & is qui persistit in ratione: atque è converso idem sit incontinens, atque à ratione discedens. In quinta, utrùm intemperatus sit deterior incontinente, necnè. In sexta, an Continentia & incontinentia extendantur ad totam materiam moralem.

2. Prima quæstio est, an sciens intelligensque aliquis, possit esse incontinens. Occasionem controversiæ dedit experientia frequens. Videre enim est plures incontinenter agere contra id, quod optimum est: ac proinde suspicio esse potest, eos ideo ab optimo discedere, quòd ignorent, aut nesciant id optimum esse. Proponit autem opinionem Socratis arbitrantis scientiam esse quid firmissimum in animo existens: atque adeò verosimile non esse, ut sciens quicquam esse honestum & optimum, illud respuat, & eligat, quod inhonestum ac pessimum est. Etenim id quod firmius ac præstantius est, nullatenus vinci potest ab eo, quod infirmius & ignobilius est. Atqui scientia honesti & optimi firmior & præstantior est perturbatione inclinante ad inhonestum & turpe. Ergo scientia honesti & optimi vinci non potest à perturbatione inclinante ad inhonestum & turpe. Ergo sciens aliquid esse honestum & optimum, non potest ab eo discedere, nec incontinenter se habere declinando in id, quod inhonestum & turpe est. Hæc erat ratio, in qua nitebatur Socrates. Cujus veluti consectaria est ratio alia ejusdem, quòd nemo videatur esse posse tam improbus, ut agat, quæ perspicuè noscit esse mala: sed ea tantùm, quæ imprudenter judicat bona, aut existimat non mala. Cujus rationis hanc formulam exhibet

Giphanius: Mala nemo agit sciens prudensque, sed ignorans per imprudentiam. At incontinens agit mala. Ergo per imprudentiam.

3. Verum Aristoteles in oppositum arguit ab experimento eorum, quæ quotidie in oculos incurrunt: videmus enim passim nonnullos id agere, quod certò sciunt & evidenter intelligunt malum ac turpe esse: similiterque recedere ab eo, quod planè perspectum habent, esse honestum atque optimum. Ergo, quicquid sit de firmitate & præstantia scientiæ, fieri potest & solet, ut sciens optimum discedat ab eo, & eligat id, quod scit esse turpe. Præterea. Si omnis improbus, seu incontinenter agens, ex ignoratione operaretur, & non sciens; ignoratio illa aut antecederet actum incontinentiæ, aut comitaretur, aut sequeretur. Neque enim ignoratio extra ea tria temporis spatia, aut momenta accidere potest. Quare Socrates debuisset tria hæc tempora distinguere, ut maturè controversiam resolveret. In quorum primo, quod actum antecedit, incontinens, qui non est sub perturbatione, censet non esse turpiter agendum, nec indulgendum cupiditati. In secundo, ubi jam est sub perturbatione, peccat & incontinenter agit: atque adeò tunc jam verè insciens est; sicut ebrius, cui ebrietas impedit usum habitualis scientiæ antea adquisitæ. In tertio demum, ubi re turpi executioni mandata, veluti transacta ebrietate, quis erratum suum agnoscit, pœnitentia subit, & actus scientiæ redit. Itaque Socrates non debuit absolutè proferre solius ignorantis, sive nescientis, esse incontinenter agere. Oportuit itaque dicere potiùs, etiam scientem & cognoscentem incontinenter agere. Nam ante actum ipsum incontinentiæ sciens est: & quando agit incontinenter, adversus habitum scientiæ agit; quamvis non adversus scientiæ actum.

4. Deinde, expositâ, atque ex parte rejectâ Socratis opinione, subdit quosdam ejusdem ævi Philosophos fuisse, qui partim cum eo consentirent, partim refragarentur. Concedebant enim, fieri non posse, ut quis adversus scientiam agat, aut discederet à bono, quod honestum & optimum sciret: sed tamen ajebant, fieri posse ac solere, ut quis agat contra opinionem, quæ longè debilior est quàm scientia: ideoque & eligat id, quod turpe arbitratur, rejecto eo, quod optimum existimat. Quare incontinentem sola opinione turpis & honesti instructum, posse priùs eligere, & à posteriori recedere. Verùm eos refellit Aristoteles argumento bicorni, sive dilemmate. Cujus efficacia, ut clariùs appareat, notandum apud ipsum *ὑπόληψιν ἢ δόξαν*, id est, *opinionem & fidem*, esse duplicem: alteram, *ἰσχυρὰν*, *fortem*, seu animo immobiliter hærentem, quæ firmitatem scientiæ æmulatur, & locum habere putatur in quibusdam hominibus pervicacis, atque obstinatæ mentis, qualis putatur fuisse Heraclitus: alteram verò *ἠρεμαίαν*, *tacitam*, seu quietam; id est, debilem, nec ita in animo fixam. Hoc præmisso, argumentum Aristotelis sic ferè procedit. Aut opinio, contra quam pugnat incontinens, est illa prior, fortis ac firma; aut posterior debilis & infirma. Si primum dicatur; non poterit incontinens agere contra illam, sicut neque contra scientiam, in opinione Socratis: quoniam firmitas illius opinionis æmulatur firmitatem scentiæ. Si autem secundum asserant iidem Philosophi, sequitur veniam esse dandam agenti incontinenter: quemadmodum datur iis, quorum animus in dubio est, & vacillat ex infirmitate sententiæ. Quare neque improbus erit existimandus, sed indulgentiâ prosequendus. Consequens verò absurdum esse patet: cùm incontinentia sit improbitas, & incontinens improbus, quique veniâ indignus habeatur. Ergo de primo ad ultimum prædicti Philosophi immeritò ajunt, continentem non agere contra scientiam, sed contra opinionem.

5. Secunda quæstio, an incontinens prudens esse possit: sive, quod idem est, an in incontinente sit prudentia. Circa quod primò refert quorundam rationem, ut incontinentia cohærere cum prudentia possit: nimirum, quia incontinens habet cognitionem aliquam obsistentem & repugnantem cupiditatibus pravis. Ejusmodi autem cognitio non est alia, quàm prudentia. Non enim est scientia: quia sic non posset agere contra illam. Sed neque etiam est opinio debilis, atque imbecilla: quippe quæ operantem reddit veniâ, seu indulgentiâ dignum; cùm tamen incontinens venia dignus non sit. Ergo superest, ut sit opinio firma, & immobilis, atque quodammodò æquivalens scientiæ. Atqui inter omnes opiniones de rebus agendis, nulla firmior, quàm prudentia. Ergo incontinens dum malè agit, operatur contra prudentiam, atque adeò illam habet dum incontinens est.

6. Sed rationem & opinionem præjactam refellit Arist. ab absurdo. Si enim idem simul est incontinens & prudens, idem erit simul bonus & malus. Erit bonus: quia prudens simul est præditus omnibus virtutibus, ut ostensum est lib. 6. cap. 13. Erit malus: quia incontinens sponte sua turpiter agit, ac propterea improbus est. Atqui absurdum est, & contrarietate plenum, ut idem simul bonus, & malus sit. Ergo & absurdum est, eundem simul prudentem, & incontinentem esse. Prudentem verò hoc loco dicit Arist. versantem in extremis; id est in rebus peculiaribus & singularibus, circa quas versatur prudentia, prout distincta à scientia.

7. Tertia quæstio, an idem sit continens & temperatus. Circa quam respondet negativè, & sic ferè suum assertum probat. Non enim idem est qui pace fruitur absque pugna cupiditatum, saltem gravi; ac qui pravis gravibusque cupiditatibus agitatur, & contra ea pugnat. Atqui temperatus pace fruitur absque pugna cupiditatum, saltem gravi: continens autem pravis gravibusque cupiditatum motibus agitatur, & contra eos pugnat. Ergo temperatus non est idem, ac continens. Quòd si verò dicatur, cupiditates illas, quibuscum pugnat continens, non esse pravas, nec vehementes, sed moderatas bonasque, quales in temperato inveniuntur; ac propterea continentem non differre à temperato; in oppositum arguit Aristoteles. Quia si cupiditates illæ, quibus cum pugnat continens, non sunt malæ, nec graves, sed bonæ & moderatæ; planè sequitur, habitum illum, qui contrà eas pugnat, malum esse. Atqui habitus contra eas pugnans est Continentia. Ergo hæc mala erit, atque distincta omnino à Temperantia, quæ semper bona est. Ergo & continens erit malus, ac proinde diversus à temperato, qui semper bonus est. Si autem rursus dicatur, eas cupiditates, quibuscum pugnat continens,

esse

esse malas quidem, sed parvas, & debiles, ac faciles victu; infert Arist. non fore aliquid magnum continere à cupiditatibus: quia magnum non est, nec excellenti laude dignum vincere cupiditates pravas, si leves & infirmæ sint. Ergo neque aliquid magnum erit, quempiam esse continentem. Atqui magnum, & excellenti laude dignum est, temperatum aliquem esse. Ergo continens non est idem, ac temperatus.

8. Quarta quæstio, an continens sit qui firmiter presistit in qualibet opinione; & incontinens qui facilè à qualibet opinione discedit. Excitat verò controversiam hanc, quoniam suprà cap. 1. hujus libri dixerat, eum videri continentem qui sit, *ἐμμενετικὸς τῷ λογισμῷ*, *permanens in ratione, sive opinione*: incontinentem verò, qui sit, *ἐκστατικὸς τοῦ λογισμοῦ*, *digrediens facilè à ratione, opinioneve*. Et quæstio est, quæcunque ejusmodi opinio sit, rationabilis, aut irrationabilis; bona, aut mala. Circa quod primò differit, ut probet non omnem hominem persistentem in qualibet opinione existimandum esse continentem. Fieri enim potest ut ejusmodi opinio irrationabilis & prava sit, ac proinde malum in ea persistere. Atqui continentem esse, malum non est. Ergo continentem esse non est idem, ac persistere in qualibet opinione. Deinde circa alteram quæstionis partem differit, probatque tripliciter, non esse idem incontinentem, ac facilè à qualibet opinione discedentem.

9. Primo id probat: Quia si idem est incontinentem esse, ac recedere facilè à qualibet opinione, accidere poterit, ut bonum quandoque sit & laudabile, aliquem incontinentem esse. Quia quandoque accidere poterit, ut opinio sit irrationabilis & prava, à qua bonum est discedere. Atqui nunquam est bonum & laudabile, aliquem incontinentem esse: sed id semper pravum & vituperabile est. Ergo neque esse incontinentem est idem, ac facilè recedere à qualibet opinione. Rationem hanc illustrat Arist. exemplo Neoptolemi apud Sophoclem *in Philoctete*: qui opinionem deseruit semel acceptam, & consilium fallendi susceptum ab Ulysse; idque cum laude: quoniam consilium fallendi, seu mentiendi pravum erat. Quare laudatur apud Sophoclem. Quo eadem exemplo utitur Arist. infrà cap. 9. Aliud quoque exemplum affert in captionibus sophisticis. Etenim Sophistæ nonnunquam, ut præter cæteros scire videantur, ex veris principiis falsa quædam & absurda concludere solent, aut *παράδοξα*; idque non ritè servata methodo syllogistica. Unde Julienus *leg. 65. ff. de Reg. juris*, inquit: *Ea est natura cavillationis, quam Græci σωρίτην appellant, ut ab evidenter veris per brevissimas mutationes disputatio ad ea, quæ evidenter falsa sunt, perducatur.* Ait igitur Arist. eum, qui premitur captione, seu cavillatione Sophistica, non audere assentiri conclusioni, quantumvis appareat illata ex præmissis; quia scit esse falsam: in eoque laudabilem existere, quoniam abhorret a sophismate. Utitur autem Arist. verbo *δεδεμένον*. Ubi plura ex adytis eruditionis depromit more suo Giphanius circa varia captionum genera, quorum unum eo nomine à Græcis appellabatur.

10. Ex præjactis verò exemplis apparet, non esse idem, incontinentem existere, & facilè à qualibet opinione recedere. Neoptolemus enim Achillis, facilè recessit ab opinione, seu consilio mentiendi: similiter & qui cum Sophistis differunt, facilè ab eorum coclusione captiosa discedunt: & ii omnes laudabiliter, cùm recedant à falsa opinione. Ergo non agunt incontinenter: quia incontinenter agere, non est laudabile, sed potiùs vituperabile. Aliud ergo est facilè recedere à qualibet opinione suscepta, aliud verò incontinenter agere. Ubi notandum Arist. tanquam verè Sophum, reprehendisse Sophistas, veluti inanis gloriæ cupidos; quoniam non amore veritatis inveniendæ disputant, sed *ἵνα δεινοὶ ὦσιν*, *ut arguti videantur*. Quare & Plato eos appellat *ἀλαζόνας*, id est, gloriosos, & jactabundos, qui se omnia nosse profiteantur. Tertullianus quoque *lib. de Anima*, & Hieronym. *Epist. ad Pammachium*, eos vacant *animalia gloriæ, & popularis auræ vilia mancipia.* qua eadem censura illos notat S. Aug. *Epist.* 58. sicuti & *lib.* 1. *contra Academicos*, ubi eorum disciplinam appellat ventosam. Sic & apud Clementem Alex. *lib.* 1. *Stromatum* dicuntur *artium rerumque aucupes, certatores, & litium avidi, & vexuosarum captionum sartores.*

11. Quinta quæstio, an Intemperatus sit deterior incontinente, aut è converso. Quæ eadem difficultas exagitari potest de ipsis affectionibus incontinentiæ & intemperantiæ, utra illarum pejor sit. Circa quod primùm proponit rationem, qua suadere aliquis posset, incontinentem esse pejorem intemperato, & hunc longè meliorem, seu excusabiliorem. Quisquis enim malum committit, existimans esse bonum id quod agit, melior aut excusabilior est illo, qui id agit sciens esse malū. Prior enim sanari potest, si dissuadetur, & noverit id malū esse; posterior autem insanabilis est, cum nihil aliena exhortatione facturus videatur, qui sciens aliquid malum, non ideo desistit ab agendo illud. At intemperatus committit malum, existimans esse bonum id quod agit: incontinens verò malum perpetrat, sciens esse malum. Ergo incontinens pejor est intemperato. Porrò ut ostendatur, scientem aliquid malum esse, & nihilominus id agentem, frustra admoneri de malitia sui operis, affert Arist. proloquium eo tempore celebre: *ὅταν τὸ ὕδωρ πνίγῃ, τί δεῖ ἐπιπίνειν; Quando aqua præfocat, quid insuper bibere opus est?* Cui affinia etiam sunt quædam alia: ut, *In silvam ne ligna feras*. Et quod dicitur ferre noctuas, sive ululas, Athenas: frumentum in Ægyptum: crocum in Ciliciam. Nimirum, supervacaneum videtur ferre aliquam rem in eum locum, ubi ejus maxima affluentia est. Cùm igitur incontinens plenus sit, atque instructus cognitione malitiæ operis quod agit, frustra videtur dicere ipsi malum esse quod agit. Nō enim propterea desistet. Ergo insanabilior est, ac proinde pejor intemperato, qui peccans ex ignorantia resipiscit ubi primum admonetur sui erroris, malitiæque, quæ est in eo quod egit.

12. Proposita verò ea ratione Arist. non dirimit quæstionem usque ad caput octavum, ubi ostendet perjorem esse intemperatum, quàm incontinentem; idque ex quatuor rationibus ibidem proferendis: quarum una ex diametro adversatur rationi præjactæ, dum assumit insanabiliorem esse intemperatum incontinente; quoniam hic ad recipiendam persuasionem multò paratior est, quia improbitas nondum fixit in eo radices, sicut in intemperato, nec rationem corruptam habet. Quod verò discursu præcedenti opponebatur, nō ex Arist. mente, sed aliorum, dictum est; nec ratione ignorantium

rantiū

rantiæ excusat intemperatum, aut probat minùs malum incontinente: quoniam ignoratio, qua laborat intemperatus, non est antecedens, sed consequens, & voluntaria, quam ultrò contraxit agendo malè atque intemperantèr. Quare superest, ut adhuc ex eo capite ignorationis sit pejor incontinente.

13. Sexta quæstio est, utrùm continentia & incontinentia versentur solùm circa voluptates & tristitias, an etiam in aliis rebus, in quibus virtus aut vitium habet locum. Hanc difficultatem non resolvit, sicut nec præcedentem. Proponit tamen rationem, qua quis existimare posse videatur, continentiam & incontinentiam non ita extendi, ut versentur circa omnem morum materiam. Si enim circa eam omnem versarentur, nullus inveniretur propriè & simpliciter incontinens: quia nullus est, qui incontinenter agit in omni materia morali: sed unus aliquis incontinenter se habet circa voluptates & tristitias; alter circa iram; alius circa honores, &c. At consequens absurdum est: cùm plurimi inveniantur, qui censentur dicunturque jure ac meritò incontinentes, vel si una ex prædictis materiis incontinenter agant. Ergo continentia & incontinentia non versantur circa omnem materiam morum.

Hucusque Aristoteles proposuit dubitationes, circa quas plerumque non resolvit, sed dubitat. Monet verò quædam ex iis progressu Operis probanda esse, quædam improbanda, ut proprio loco & seorsim apparebit.

Vide D. Thomam 2. 2. q. 155. & 156. ubi agit de continentia & incontinentia.

CAPUT TERTIUM.

Quonam pacto continentes agant.

RIMUM itaque considerandum est, si incontinentes scientes agant, necne, & quonam modo scientes: deinde circa quæ sit incontinens ponendus, & continens. Utrùm circa voluptatem omnem, atque dolorem, an circa definitas quasdam voluptates, atque dolores. Et utrum idem sit, an diversus, continens, atque constans. Similiter & de cæteris, quæ ad hanc attinent contemplationem. Est autem considerationis initium, utrum continens & incontinens, iis, circa quæ versantur, differant, an modo. Dico autem sic, utrum incontinens ex eo solùm sit incontinens, quia circa hæc versatur, an non, sed ipso modo, an utrisque. Deinde si continentia & incontinentia sint circa universa, necne. Neque enim circa omnia versatur is, qui est incontinens absolutè, sed circa ea, circa quæ est intemperans. Neque simpliciter sese habet ad illa. Esset enim incontinentia, ac intemperantia idem: sed hoc modo. Nam ille quidem eligens ducitur, putans semper oportere persequi voluptatem præsentem. Incontinens autem non putat quidem, persequitur tamen. Si itaque vera sit opinio, sed non scientia: qua transgredientes incontinenter homines agunt, nihil refert ad rationem. Nonnulli nanque eorum, qui opinantur, non ambigunt, sed arbitrantur exactè se scire. Si igitur opinantes ex eo, quia remissè credunt magis, quàm scientes, contra suam agent existimationem, nihil differret ab opinione scientia. Sunt enim, qui non minùs opinioni suæ, quàm alii suæ scientiæ credunt, ut ex Heraclito patet. Sed cùm dupliciter dicatur scire, (nam & is, qui scientiam quidem habet, non autem utitur ipsa; & is, qui utitur, dicitur scire) hæc inter sese different: habentem, inquam, scientiam, at non contemplantem, & habentem, ac contemplantem, agere ea, quæ agere non oportet. Hoc enim videtur absurdum. Sed non si agat non contemplando. Præterea, cùm propositionum duo sint modi, nihil prohibet, ut quispiam agat contrarium ejus, quod scit, si habeat quidem utrasque, universali tamen, & non particulari propositione utatur. Nam ea, quæ aguntur, singularia sunt. Differt autem & ipsum universale. Nam aliud est in ipso, aliud in re. Ut omni homini sicca conducunt, & hic est homo: vel siccum est, quod est tale. Sed si hoc sit tale, aut non habet, aut non operatur. Magna igitur per hos emerget utique differentia modos: atque adeò ut hoc quidem modo non absurdum esse, alio verò modo mirabile videatur. Præterea, fit ut homines scientiam habeant alio modo, quàm nuper diximus. Nam in habendo quidem, sed non in utendo differentem cernimus habitum, ut quispiam & habeat quodammodo, & non habeat ipsum: qualis est dormiens, & furens, ac ebrius. At hoc modo disponuntur ii, qui sunt in perturbationibus constituti. Nam iræ, & cupiditates venereæ, cæteraque similia, corpus etiam manifestè permutant, atque nonnullos & in furorem, ac insaniam adigunt. Patet igitur, dicendum esse, incontinentes perinde sese habere, atque hi sunt affecti. Dicere autem eas sententias, quæ à scientia proficiscuntur, nullum

lum est signum. Etenim ii, qui sunt in hisce perturbationibus constituti, demonstrationes, & carmina dicunt Empedoclis. Et qui primùm discunt, nectunt quidem orationes, sed nondum sciunt. Oportet enim, ipsorum insideant menti, ad quod tempore opus est. Quare putandum est, ut histriones poëmata recitant, sic & incontinenter agentes, sententias dicere. Insuper & hoc modo quispiam naturaliter inspexerit caussam. Opinionum enim, alia est universalis, alia de singularibus est, quibus jam ipse præsidet sensus. Atque cùm ex ipsis ratio fuerit una, anima conclusum ipsum in contemplandis quidem dicat, in agendis autem rebus continuò agat, necesse est. Nam si omne dulce gustare oportet, & hoc est dulce, ut unumquid singularium, is hoc simul & agat, qui potest, nec prohibetur, necesse est. Cùm igitur una quidem universalis inest opinio gustare vetans, alia verò dicit, omne dulce voluptatem afferre, & hoc esse dulce: hæc autem operatur, atque inest fortè cupiditas: illa quidem hoc fugere dicit, cupiditas autem ducit, movere enim singulas partes potest. Quare fit, ut à ratione quodam modo, & opinatione incontinenter agatur: non tamen per se contraria, sed per accidens. Cupiditas enim rectæ rationi, sed non opinatio adversatur. Quare & propter hoc bestiæ non sunt incontinentes, quia non universalem existimationem, sed singularium imaginationem, atque memoriam habent. Quomodo autem solvitur ignoratio, ac rursus fit incontinens, sciens, eadem est ratio, & de ebrio, & dormiente, & non est hujus perscrutationis: quam quidem à naturalibus audire oportet. Cùm autem ultima propositio rei sit sensibilis opinatio, atque actuum domina, hanc incontinens aut non habet, dum est in perturbatione: aut sic se habet, ut in habendo non sit scire, sed dicere perinde atque temulentus Empedoclis carmina profert. Et quia terminus extremus non est universalis, nec ad scientiam ut universalis attinet: atque id accidere videtur, quod Socrates quærebat. Non enim eâ, quæ propriè scientia est, præsente, fit perturbatio: nec ipsa ob perturbationem distrahitur, sed sensitiva. De his igitur, si sciens, inquam, incontinens, an non sciens, & quonam modo sciens incontinenter agat, tot à nobis sint dicta.

SUMMA ET EXPLANATIO CAPITIS TERTII.

Continentiam & incontinentiam non in omni materia morum versari, sed in voluptatibus corporis, perinde ac Temperantiam & Intemperantiam. Incontinentem agere quodammodo scientem, & quodammodo nescientem. Quomodo ejus ignorantia depellenda sit. Quid tandem existimandum de opinione Socratis circa hoc.

IN præsenti exagitatur prima illa & præcipua quæstio, capite præcedenti proposita: An, scilicet, incontinens malum esse intelligat & sciat id, quod malè agit: sive, quod perinde est, an idem prorsus homo dum incontinens est, seu dum incontinenter agit, sit sciens, sive planè conscius malitiæ sui operis. Si autem sciens & incontinens, dubitatur qua ratione, seu modo sciens sit. Dividit verò Aristoteles totum caput in quatuor partes. In prima præmittit quædam ad resolutionem controversiæ. In secunda proponit quandam solutionem quæstionis, eamque rejicit, quòd non videatur probabilis. In tertia veram quæstionis solutionem præstat. In quarta denique novam aliam exhibet in illius confirmationem.

2. Circa primum monet, rem diligenter considerandam esse, ob rationem illam superiori capite propositam, quâ convictus Socrates existimavit, incontinentiam nullam esse, nullúmque hominem inveni, qui incontinens sit. Incontinens enim esse non potest, nisi qui scit malum esse quod agit. Impossibile autem est ut quisquam sciat malum esse quod agit, quoniam scientia est habitus firmissimus, contra quem nemo agere potest. Ergo impossibile est quòd aliquis sit incontinens. Proponit insuper vestigandum, quænam sint res illæ, in quibus versatur incontinens: an omnes voluptates, & dolores: an aliqui tantùm. Præterea, an idem sint continens, & tolerans, ac perseverans: & denique nonnulla alia dubia iis similia indicat dirimenda.

3. Præcipuam verò controversiæ difficultatem ait in eo esse positam, utrùm incontinens sit sciens earum rerum, quas contra rationem admittit. Quod ut maturiùs decernat, duo præmittit dubia, resolvendæ quæstioni opportuna. Primum est, utrùm Continentia & Incontinentia differant ab aliis morum habitibus penes materiam aliquam sibi peculiarem & propriam: an verò solùm in qualitate, seu modo, quo materiam tractant: an in utroque simul. Secundum dubium est, an Continentia, & Incontinentia versentur in omnibus materiis ad mores spectantibus, an in certis & definitis tantùm.

4. Solvit autem utrumque dubium ordine præpostero. Et ad secundum respondet, Continentiam atque Incontinentiam non versari circa omnem

nem materiam morum; sed solùm circa illam, in qua positæ sunt Temperantia atq; Intemperantia. Ea verò restringitur ad voluptates corporis, & præsertim alias, quæ ad tactum & gustum spectant: ut jam suprà lib. 3. definitum est. Ad primam deinde dubitationem respondet, Continentiã atque Incontinentiam non satis differre à cæteris habitibus in materia. Sic enim non differrent à Temperantia & Intemperantia, quibuscum eandem materiam habent. Cùm ergo planè ab iis differant, oportet ut differant ex alio capite, quam ex sola materia. Id verò caput est diversus modus, & dissimilis ratio tractandi materiam eandem. Quæ diversitas in eo sita est, quòd intemperans amplectitur voluptatẽ ductus electione atque consilio; quo, nimirum, existimet oportere illam præsentem amplecti. Incontinens verò amplectitur delectationem inconsultè, nec existimans oportere illam eligere, aut amplecti: sed tamen illam persequitur concitatus & turbatus cupiditate aliqua impotenti & vehementi.

5. Circa secundum refellit modum dicendi eorum, qui capite præcedenti arbitrabantur, incontinentem non esse præditum sciẽtiã mali quod agit, quoniam illa est firmissima, & insuperabilis: sed opinione tantùm, quæ infirmior est, & deturbari, seu vinci potest ab impotente cupiditate. Verùm hanc existimationem impugnat Aristoteles, quia ad dirimendam controversiam parum refert, an cognitio incontinentis sit scientia, an opinio: cùm sæpe utrisque eadem ratio sit. Etenim experimento constat, quibusdam incontinentium esse opinionem mali quod agunt, non infirmam, aut levem, quæ facilè vinci possit, sed tenacissimam, & immobilem instar scientiæ, & qua rebus cognitis omnino adhærent. Quod Heraclito accidisse testatur, qui hoc apertissimè suo exemplo declaravit. Sive quia formiter, ac tenacissimè arbitratus est, nulllum in rerum naturâ motum esse: ut quidam exponunt. Sive quia è contra censuit moveri semper omnia, & nihil unquam consistere: ut interpretantur D. Thomas & Burleus. Sive tandem, quia in tota Philosophia ajebat nihil esse certi, ac planè noti, sed omnia esse posita sub opinionibus; quibus tamen æquè firmiter adhærebat, ac cæteri Philosophi assensum præstabant propositionibus certis, & evidenter deductis ex principiis omnino firmis: ut Giphanius, & cum eo Gallitius interpretantur. Quodcunque verò horum sit, exemplo Heracliti demonstratur, in quibusdam esse tam firmam adhæsionem opinionibus, tamque tenacem & immobilem, ac quæ ex scientia oritur. Ergo tam non poterunt malè agere, si firmiter opinantur id esse malum, quàm si certò, & evidenter sciant. Frustra igitur existimet quis, incontinentem posse opinari, non tamen scientem esse.

6. Circa tertium accedit jam ad veram solutionem nodi præcipui. Pro qua præmittit primùm triplicem distinctionem: deinde illam adaptat præsenti instituto. Prima distinctio est, ut scire dupliciter dicatur: uno modo in habitu, altero in actu. Priori acceptione solum significat quempiam esse præditum habitu scientiæ, quamvis non sit in usu actuali illius. Posteriori sensu importat actualem considerationem secundum prædictum scientiæ habitum. Quę sanè distinctio prodest dirimendę controversiæ: quoniam fieri potest ut aliquis sit actu incontinens, & sciens in habitu, quamvis non in actu. Sciens v. g. in habitu, malum esse mœchari, potest actu esse incontinens, & mœchari: dum autem mœchatur, non sciet actu id malum esse. Hoc enim apparet difficile, & ut inquit Arist. [illegible] δεινὸν, *videtur durum*. Quid enim durius, seu difficilius, quàm quod quis actu sciat, seu perfectè noscat aliquid esse turpe & fugiendum, sed tamen illud eligat, & prosequatur? Durum autem non est, vel difficile existimatu, quòd turpiter agat aliquid, qui in habitu scit esse malum, modò id non consideret actu. Tunc enim habitus scientiæ quasi sopitus est, & perinde se habet, ac si non esset. Si autem quis objiciat, præditum habitu scientiæ debere esse actu scientem; sicut præditus habitu sanitatis debet esse actu sanus: Respondetur, actu scire accipi dupliciter; nimirum, & in actu primo, & in actu secundo. Qui igitur habitu scientiæ præditus est, quando intemperanter agit, scit in actu primo id malum esse: non tamen in actu secundo, quia perturbatur cupiditate, nec actu considerat, sive scit malum esse quod perpetrat. In sanitate verò non sic distinguitur actus primus & secundus: quia sanitas nihil aliud est, quàm bona quædam habitudo totius corporis ad omnes functiones naturæ obeundas: ideòque non tã sita est in actu secũdo, quàm primo.

7. Secunda distinctio est, ut sicut duo sunt propositionum modi, quibus ratio practica utitur; alter communis, alter peculiaris: ita etiam scire duplex sit; unum generale, & commune, aliud peculiare & singulare: nimirum, est scientia propositionis, aut communis, aut singularis. Ea verò distinctione supposita, respondet Aristot. quæstioni, scientem actu propositionem aliquam communem, v. g. mœchari malum esse, sed actu non considerantem id in propositione singulari & definita, posse & solere incontinenter agere, & mœchari quo casu operatur contra scientiam suam; non quam actu habeat circa actionem illam singularem sed quã in habitu præditus sit, & in genere, sive in communi circa actiones ejus generis. Ratio est, quoniam actiones, quæ executioni mandantur, sunt singulares, & circa singularem materiam. Ergo fieri potest, ut quis sciens in habitu propositionem aliquam communem de malitia actionum alicujus generis, adhuc id non sciat actu & in singulari, ubi occurrit peculiaris actio: quia, nimirum, potest non applicare illam scientiam communem & generalem huic actioni peculiari, ex defectu actualis considerationis; ideòque malè operari hic & nunc. Potest igitur quis scire in universum & in habitu, malum esse mœchari, & tamen hic & nunc mœchari ex defectu actualis considerationis circa hanc peculiarem actionem.

8. Verum hoc ipsum qua ratione possit esse verum, aut non possit, ulteriùs edisserit. Dividit enim id, quod universum, & commune est, in duas partes. Aliud enim est quod cognosci non potest, nisi & singulare sub eo contentum agnoscatur: aliud verò quòd cognosci potest, non cognitio singulari sub eo contento. Illud prius appellat universum ἐφ' ἑαυτῷ, *in seipso*: hoc autem posterius universum, ἐπὶ πράγματι, *in re*. Exemplum primi adhibet Aristoteles in hac propositione universali: *Omni homini sicca conveniunt, & salutaria sunt*: Quæ propositio generali, ut inquit Eustratius, convenit homini ἐφ' ἑαυτῷ, *in seipso*: quoniam est in ipso homine, qui eam intelligit, & considerat. Proindeque quisquis illam agnoscit in genere, nequit

in singulari non cognoscere hanc propositionem particularem: *Ego sum homo, & mihi sicca conveniunt, ac salutaria sunt*. Non enim potest ignorare hanc propositionem singularem sub illa universali contentam, nisi ignoret seipsum. Ejusdem ferè rationis est in re morali aliud exemplum adductum ab ipso Eustratio in hac propositione communi: *Omni homini convenit justa agere*. Sanè quisquis eam cognoscit, nequit non cognoscere hanc singularem sub ea contentam: *Ego sum homo, & mihi convenit justa agere*. Universale enim prioris propositionis convenit homini in seipso. Quare nemo tam stupidus aut iniquus esse potest, ut cognita priore propositione universali, non cognoscat simul posteriorem & singularem.

9. Universum autem posterioris generis, seu *ἐπὶ πράγματος, in re*, opposito modo se habet: quoniam cognosci potest, non cognitio singulari sub eo contento. V. g. cognita hac propositione universali; *Omne siccum homini prodest*; adhuc in singulari potest ignorari propositio singularis, *Hoc est siccum*. Quemadmodum cognita universali propositione, *Omne veratrum bilem extergit*; potest adhuc non cognosci in singulari an hoc sit veratrum, necne; ac proinde an hoc in singulari habeat virtutem ad extergendam bilem. Cùm enim hoc genus universalis non conveniat homini in seipso, sed in rebus à se distinctis, potest cognosci universè, & ignorari in singulari.

10. Hac distinctione data, & exemplis statutis, decerint Arist scientem aliquid in genere, seu universale in rebus ipsis, adhuc posse in singulari non cognoscere id, quod sub eo contentum est: ut scientem v. g. omne turpe esse fugiendum, adhuc posse non cognoscere actu hoc esse turpe; ideoque illud committere, & incontinenter agere. Non enim est hoc universale homini *in seipso*, quod pertinet ad primum membrum distinctionis præjactæ; sed est nniversale *in re* distincta ab ipso homine, quod spectat ad secundum membrum: ideoque potest cognosci in communi, & non cognosci in singulari. Quo casu cupiditas abripiens hominem, ut incontinenter operetur, in caussa est ut homo operetur contra scientiam illam communem circa vniversale *in re*; non autem contra cognitionem in singulari, quoniam hæc nulla est, seu non adest.

11. Tertia distinctio. Eorum qui præditi sunt habitu scientiæ, absque illius actu, est duplex conditio. Quidam enim non utuntur actu scientiâ, absque ullo impedimento. Non enim prohibentur obice ullo, aut perturbatione; sed sponte sua desistunt à cognitione, quoniam ita placet. Quidam verò desinunt actu cognoscere, ratione alicujus perturbationis, quâ id prohibentur agere: quemadmodum ii, qui sponte suâ se commiserunt somno, aut ebrietati. Hac distinctione statuta, solvitur tertiò præcipua controversia, asserendo, incontinentem esse quidem scientem in habitu, non tamen actu. Agitante enim perturbatione prohibetur actu cognoscere quod malum est in singulari, quemadmodum qui sponte sua se somno, aut ebrietati tradit. Porrò commotio ex perturbatione orta quandoque talis & tanta est, ut qui eâ agitur, non modò immutetur animo, sed & corpore, instar ebriorum ac furentum. Unde Enstratius hoc loco observat, irascentibus rubere oculos, & incandescere, quemadmodum & furentibus; amantibus quoque pallere faciem, & imminere insaniam ex impotenti pertubatione amoris: qualiter accidit Antiocho Seleuci filio qui Stratonicem novercam deperiit usque ad insaniam, ab Erasistrato medico certis indiciis deprehensam: ut est apud Plutarchū *in Demetrio*. Patet igitur, incontinentes posse malè agere quamvis in habitu sciant id malum esse: quia, nimirum, perturbatione ita agitantur, ut actu non cognoscant, malnm esse quod agunt.

12. Posset quis objicere, incontinentes, etiam dum malè agunt, proferre aliqua signa cognitionis & scientiæ actualis. Interdum enim proferuut verba & sententias sapientissimas. Unde & nomine cujusdem illorum dictum videtur illud Poëtæ:

——————— *scio meliora, proboque:*
Deteriora sequor.

Respondet verò Arist. objectionem hanc non urgere: cùm & ipsi amantes, furiosi, atque ebrii, quandoq; etiam verba sapientissima, ac versus Empedoclis dicant: cùm tamen actu careant ratione. Idemque accidit in pueris memoriter scientibus ac recitantibus carmina aliorum, quin actu intelligant. Quare potest etiam fieri, ut incontinentes actu non sciant malum esse quod agunt, quamvis tunc sententias proferant cordatas ac rationabiles. Itaque demum comparat eos histrionibus, qui nesciunt quod loquuntur, v. g. dum sumptâ personâ Achillis, Hectorisve, carmina Homeri recitant. Ita etiam incontinentes quasi assumunt personam continentis, aut probi viri, eiusque nomine propositiones edunt doctrinæ ac veritatis plenas, sed tamen illarum sensum non percipiunt.

13. Circa quartum addit non tam novam distinctionem supra tres præcedentes, quàm earum explicationem uberiorem, in qua potissimùm expedit controversiam. Quod ut præstet, nonnulla observat. *Primum* est, in methodo doctrinæ practica duplicem esse propositionem, qua explicatur opinio: alteram universalem & in rebus universalibus positam: cujusmodi est, *Omne inhonestum esse fugiendum*: alteram verò singularem, & circa singularia, ac sensui manifesta, ut, *Hoc opus esse inhonestum*. Ex his duabus propositionibus conflatur una tertia, atque etiam singularis, quæ in iis continebatur: nimirum, *Hoc opus esse fugiendum*. In hoc enim æquiparantur doctrinæ practicæ theoricis, seu contemplationi incumbentibus: quæ ex duplici propositione, altera universali, singulari altera, tertiam aliquam singularem, quæ in iis virtute continebatur, inferunt. Ut in hoc syllogismo: *Omnis homo est animal. Socrates est homo. Ergo Socrates est animal*. Est tamen aliunde latum utriusque discimen: quòd in hoc posteriori solnm quæritur judicium, sive assensus intellectûs, qui necessariò & semper sequitur ex assensu præmissarum, sicuti dies ex præsentia & luce Solis. At in illo priori sillogismo, id est, morali & practico, non quæritur solum intellectûs judicium, sed affectus efficax voluntatis, sive fuga ab illo opere inhonesto: quæ quidem nec necessariò, nec semper sequitur; sed quandoque impeditur propter cupiditatem, aut aliam perturbationem: sicuti etiam pluvia nata est sequi ex nnbe, sed tamen aliquando impeditur ratione contrariæ dispositionis.

14. Rem illustrat præterea hoc exemplo. Opinatur quis, & enunciat, *omne dulce esse gustandum*; quæ est universalis propositio. Deinde

ex opinione singulari subjungit, hoc esse dulce. Infertur quod hoc gustabit; non tamen absolutè, sed posito quòd non sit aliquod impedimentum in voluntate, & cupiditate jam correcta, ac temperata. Cupiditatis enim correctio, seu moderatio, poterit impedire executionem operis, sive actum gustandi. Contra verò opinatur quis in genere & dicit: nullum dulce rationi adversum esse gustandum. Subjungit deinde ex opinione singulari, hoc esse dulce rationi adversum. Infertur quidem per se loquendo, & ex vi præmissarum, hoc dulce non esse gustandum: sed tamen in re, sive in executione non sequitur, propter pravam dispositionem subjecti, seu impedimentum perturbationis, qua agitatur incontinens. Ratio autem cur nõ sequatur reipsa, seu in executione repudiatio dulcis, hæc assignata videtur ab Aristotel. quòd in incontinente sit etiam alia opinio in genere, quâ judicat, & affirmat, quicquid affert voluptatem gustui, esse expetendum. Quare ubi ex opinione singulari judicat hoc esse dulce, infert illicò, expetendum esse. Ubi ad practicam resolutionem inferendam deserit illum priorem syllogismum, & adhæret huic posteriori longè efficaciùs: quoniam conclusio prioris syllogismi non erat omninò absoluta, sed conditionata, seu dependens ab absentia perturbationis prohibentis gustationem turpem. Conclusio autem posterioris syllogismi in homine incontinente absoluta est; quoniam non attendit illam propositionem universalem: *Nullum dulce rationi adversum est gustandum*: sed hanc: *Quidquid affert voluptatem gustui, expetendum est*. Unde subinducta minori propositione: *Hoc dulce affert voluptatem gustui*; infert absolutè: *Ergo hoc dulce gustandum est*. Quare & reipsa procedit ad gustandum, nullâ habitâ consideratione an sit rationi adversũ: quia impotẽs perturbatio, seu cupiditas immoderata in caussa est, ut de priori illo syllogismo, non curet, sed solùm de posteriori. Quo demum fit, ut incontinens agat contra illam scientiam generalem, qua judicabat, nullum dulce rationi adversum esse gustandum: non tamen agit contra illam secundùm se consideratam, cùm non neget illam in actu signato: sed tantùm contra illam, prout jam ligatam & impeditam perturbatione aliqua.

15. Infert I. Arist. ex dictis, belluas nec esse, nec dici propriè incontinentes, idque probat: Quia Incontinens est qui habens scientiam alicujus mali in genere, adhuc in singulari amplectitur illud. Atqui belluæ nullam scientiam, nullam cognitionem rerum habent in genere: cùm omnis earum cognitio sit per sensum, qui solùm percipit objectum singulare. Ergo belluæ non sunt incontinentes.

16. Infert II. incontinentem agere quodammodo scientem, & quodammodo nescientem. Scientem, quia in habitu retinet scientiam illam, seu opinionem, qua in genere judicat malum esse fugiendum, & dulce rationi adversum esse repudiandum. Nescientem verò, quia ubi devenit ad propositionem singularem, non cogitat actu, rem illam esse inhonestam, aut rationi adversam, sed dulcem: indeque movetur ad eam eligendam, posthabita cognitione universali, & recta, quæ avocat ab illicito. Quare oportet initio præcludere aditum pravis cognitionibus, ne rectum rationis judicium absorbeant. Et, ut accinebat olim Serenissimus Vianæ Princeps Carolus;

Ca non solo del errar
Es de fuir,
Mas aun no lo presumir,
Ni lo pensar.
Quanto se debe esquibar
Mal pensamiento,
Como aquel sea cimiento
Del obrar.

17. Infert III. quomodo depellenda sit ignorantia illa, qua laborabat incontinens, & per quam incontinenter egisse dicitur. Nimirum, depelletur remissâ jam & sopitâ perturbatione illâ, quæ impulit ad turpiter agendum, & vehementi concitatione corporis ac sensuum obtenebravit mentem, ne attenderet ad turpitudinem operis in singulari. Cujus rei explicationem, inquit Arist. potiùs ad Physiologos, seu Philosophos naturæ considerandæ intentos spectare, quàm ad Philosophum Moralem. Id verò illustrat Aspasius optimo exemplo. Si enim quis grammaticus ex nimio haustu vini ebrius reddatur, statim vapores ascendunt, qui menti tenebras offundunt, ne aliquid ad Grammaticæ præscriptum loquatur, intelligatve actu. Cùm verò ii vapores jam extenuati sunt, ac resoluti, illicò redit facultas rectè loquendi, & intelligendi præceptiones Grammaticæ. Sic etiam ubi quis cupiditate, aut passione impotenti agitatus subiit tenebras mentis ne actu cognosceret turpitudinem adulterii, ideoque mœchatus est; potest ad saniorem sensum redire, & scire in singulari eam actionem fuisse turpem, ubi primùm cupiditas illa & commotio sensuum cessaverit. Cessat enim tunc impedimentum, quo prohibitus fuit attendere ad turpitudinem illius actionis in singulari.

18. Infert IV. quo sensu tandem vera sit, aut non sit existimatio Socratis dicentis, neminem scientem incontinenter agere: vera enim est, si intelligatur de cognitione singulari; falsa autem si de universali. Prior pars constat ex dictis. Quia dum incontinens committit adulterium v. g. non cogitat actu & in singulari eam actionem esse malam & fugiendam, prohibente id perturbatione vehementi, quæ animum & corpus immutat, ne limpidâ mentis acie consideret opus illud esse turpe in singulari. Ergo dum incontinenter agit, non est actu in singulari sciens. Posterior verò para suadetur: Quia cognitio illa universalis, qua præditus erat incontinens antequam malè ageret, non fuit ab eo exclusa per oblivionem, neque per existimationem contrariam in universum, quibus solùm excludi poterat. Ergo cognitio illa universalis permanet adhuc quando turpiter agit. Nec tamen permanentia ipsius impedit omnino opus pravum in singulari: tum quia ligata est, & quasi sopita impedimento superveniente perturbationis, aut cupiditatis immodicæ: tum etiam quia actio est singularis, ac proinde non seqnitur cognitionem illam universalem, qua affirmabatur, omne malum esse fugiendum: sed aliam singularem affirmantem, hoc adulterium esse jucundum & prosequendum: ideoque sequitur actio prava adulterii in singulari.

Vide D. Thomam 2. 2. q. 155.

CAPUT QUARTUM.

Circa quæ continens & incontinens versatur.

TRUM autem sit aliquis incontinens absolutè, an aliqua ex parte sint omnes, & si sit, in quibusnam sit, dicendum deinceps est. Patet igitur, continentes, atque constantes, & incontinentes, ac molles, circa voluptates, doloresque versari. Quoniam autem eorum, quæ voluptatem efficiunt, alia sunt necessaria, alia per se quidem expetibilia sunt, exuperationem autem habent (atque necessaria quidem dico, quæ ad ipsum pertinent corpus, alimentum, inquam, veneris usum, & hujusmodi cætera, circa quæ temperantiam, intemperantiamque posuimus: non necessaria verò, per se autem expetibilia, victoriam, honorem, divitias, & quæ sunt similis generis, quæ bona sunt, & delectant) eos quidem, qui in his præter rectam rationem, quæ est in ipsis, exuperant, absolutè quidem incontinentes non dicimus, sed hæc addentes, pecuniarum incontinentes, & lucri, & honoris, & iræ dicimus, ut diversos, & similitudine nomen idem habentes: ut homo, qui ludo in Olympico vicit. Communis enim ratio parum ab illius ratione propria differebat: attamen erat diversa. Atque hujus signum est illud: nam incontinentia quidem non solùm ut delictum, sed etiam ut quoddam, aut simpliciter, aut aliqua ex parte vitium vituperatur. At horum nemo. Eorum autem, qui circa corporis voluptates versantur, in quibus temperantem, intemperantemque ponimus, qui non eligendo, sed præter electionem, ac mentem, efficientium quidem voluptatem exuperationes prosequitur, dolorem autem inferentium fugit, famis, sitis, æstus, frigoris, & omnium, quæ ad tactum, gustumque pertinent, is non additione circa hæc, inquam (ut circa iram) sed absolutè solùm incontinens dicitur. Cujus hoc indicium est: circa nanque has voluptates, & non circa ullam illarum, intemperantes dicuntur. Et propterea in eodem incontinentem ponimus, & intemperantem, & continentem, ac temperantem: sed illorum neminem, quòd circa voluptates easdem quodammodo, doloresque versantur. Atque sunt quidem hi circa hæc eadem, sed non eodem modo. Sed illi quidem eligunt: hi verò non eligunt. Quapropter potius eum intemperantem dixerimus, qui non cupiens, aut remissè exuperationes voluptatum persequitur, ac mediocres fugit dolores, quàm hunc, qui ob vehementes cupiditates eadem agit. Quid enim faceret ille, si cupiditas adveniret ingens, & circa rerum necessariarum indigentiam vehemens dolor? Cùm autem cupiditatum, ac voluptatum, aliæ genere sint honestæ, studiosæque, aliæ non sint (eorum enim, quæ voluptatem efficiunt, quædam expetibilia sunt naturâ, quædam hisce contraria, quædam media, quemadmodum priùs distinximus, ut pecuniæ lucrum, honor, victoria) in omnibus talibus, atque mediis, non ex eo vituperantur homines, quia his efficiuntur, cupiunt, atque amant: sed ob modum, & quia exuperant. Quapropter qui præter rationem aut vincuntur, aut sequuntur quippiam eorum, quæ naturâ sunt honesta, & bona, non laudantur, ut ii, qui circa honorem magis, quàm oporteat, student, aut erga filios, & parentes. Etenim bona sunt hæc, & laudantur qui circa hæc student. Attamen est & in his exuperatio quædam, si quispiam (ut Njobe) & adversus Deos contenderet, aut sic erga patrem afficeretur, ut Satyrus ille, qui patris amator appellabatur, insanite nanque nimiùm videbatur. Circa igitur hæc nulla est pravitas, propterea quòd unumquodque per se (ut diximus) naturâ est expetibile. Exuperationes tamen ipsorum improbæ sunt; ac fugiendæ. Similiter nec incontinentia. Etenim incontinentia non solùm est fugienda, sed etiam vituperanda. Ob perturbationis autem similitudinem adjungentes singula, incontinentiam circa unumquodque dicunt: ut malum medicum, aut malum histrionem, quem absolutè non dicerent malum. Ut igitur neque hic absolutè dicitur malus, quia non est vitium quicquam ipsorum, sed rationum comparatione simile: sic & illic solam existimandum est incontinentiam, & continentiam esse, quæ in iis est, circa quæ temperantia, intemperantiaque versatur. Circa autem iram per se similitudinem dicimus. Qua-

propter

propter & ipsam addentes, incontinentem dicimus iræ, quemadmodum & honoris, & lucri.

SUMMA ET EXPLANATIO CAPITIS QUARTI.

Continentiæ & Incontinentiæ materia quænam sit. Quis dicatur incontinens simpliciter, aut ex parte solùm. Comparatio Continentiæ cum Temperantia, & Incontinentiæ cum Intemperantia. Nonnulla de vitio feritatis: ejusque occasione tripartitò dividuntur res, quæ voluptatem ingenerant.

POSTQUAM disseruit de cognitione incontinentis dum malè agit, procedit ad vestigandam definiendamque materiam, in qua versantur continens & incontinens. Summa autem doctrinæ hoc loco traditæ est, Continentiæ & Incontinentiæ propriæ materiam esse cum Temperantia & Intemperantia communem: impropriæ verò longè aliam. Dividitur caput in quatuor partes. In prima statuitur, voluptates & delectationes esse materiam quãdam generalem communemque, in qua Continentia & incontinentia versatur. In secunda assignatur duplex genus rerum afferentium delectationem, seu voluptatem. In tertia comparantur Continentia & incontinentia cum Temperantia & intemperantia per quandam similitudinem. In quarta denique explicatur feritatis vitium, & multipliciter dividuntur res, quæ delectationem afferunt.

2. Circa primam partem scrutatur, quænam sit materia Continentiæ & incontinentiæ. Id ut deprehendat, duplicem quæstinnem movet. Prima est, an sit aliquis ita affectus, ut possit dici simpliciter incontinens: an potiùs omnes quotquot per incontinentiam peccant, dicantur incontinentes solùm κατὰ μέρος, *secundùm partem*. Nomine autem simpliciter incontinentium, intelligit eos, qui absque ullo addito, aut sine restrictione appellantur incontinentes. Ex parte autem incontinentes nominat eos, qui cum limitatione aliqua, seu in certa materia dumtaxat incontinentes sunt, ut circa iram v. g. Altera quæstio est, quænam sit materia, in qua versatur tam continens, quàm incontinens; sive simpliciter & sine addito talis, sive ex parte solùm. Idipsum fuit ut de constante & molli: qui duo sanè inter se contrariũ sunt, sicut continens & incontinens. Decernit verò, materiam, in qua ii omnes versantur, esse dolores voluptatesque.

3. Circa secundam partem assignat duplicem rationem eorum, quæ afferunt voluptatem, ut ex iis appareat quis dicendus sit incontinens simpliciter, quis autem solùm ex parte. Quædam enim ex afferentibus voluptatem sunt utilia & necessaria: quædam verò non necessaria, sed tamen optabilia, & quæ videantur hominibus eligenda. Priora sunt, sine quibus vita servari non potest, aut in individuo, ut cibus & potus; aut in specie, ut usus venereorum: quæ omnia voluptatem pariunt. Et dicuntur necessaria, si in debita mensura sumantur: quoniã secundùm excessum potiùs nocent, quàm prosint vitæ, valetudinique tuendæ. Posteriora sunt, quæ licèt non sint necessaria, optabilia tamen sunt, & digna quæ à nobis expetantur & diligantur, in vita civili: ut divitiæ, honor, & victoria. Sine iis enim civilis vita transigi commodè nequit.

4. Hinc colligit circa quodnam genus rerum delectationem afferentium versetur, dicaturque tam continens ἁπλῶς, *simpliciter*, quàm qui κατὰ μέρος, *secundùm partem* incontinens est. Qui enim excedit in rebus posterioris generis, scilicet, in iis, quæ necessariæ non sunt, sed solùm per se expetibiles; is incontinens solùm dicitur secundum partem, ut incontinens gloriæ, aut opum. Qua ipsa limitatione, aut restrictione, significatur veluti alius ab eo, qui simpliciter incontinens est, quamvis cum ipso aliquam similitudinem habeat, sicuti & cognationem nominis. Unde infertur, eos simpliciter incontinentes dici, aut continentes, qui præter rationis præscriptum, aut secundùm illud, versantur in eo genere rerum jucundarum, quæ priori loco recensuimus, & humanæ vitæ sunt necessariæ; ut in cibo, & potu, ac rebus venereis: ac demum generatim in delectationibus, quæ gustu, tactuque percipiuntur.

5. Rem illustrat similitudine quadam. Homo enim, qui Olympia vicit, differt à simpliciter homine: quia licèt parva sit utriusque differentia, verè unus ab alio dissidet, ut limitatio illa in priori denotat. Nimirum, Olympionices quidam, quem idem Arist. *in Eudemiis* pugilem appellat, cùm sæpe victor in eo certamine evasisset, ac victoriam reportâsset; communi omnibus mortalibus nomine speciatim sibi applicato dictus fuit ἄνθρωπος, *homo*. Quod licèt quidam diversimodè explicent, videntur meliùs conjectâsse ii, qui autumant ejusmodi pugilem habuisse quidem proprium nomen: sed tamen cùm illud ignorarent præcones, illum victorem denunciantes, conclamâsse victorem hominem: quasi vox eorum hæc fuerit: *Homo vicit Olympia*. Aut certè incredibile non est, quod Græci Interpretes, Michael Ephesinus, & Aspasius arbitrantur, Olympionicem illum non habuisse aliud nomen cæteris cognitum & sibi proprium, sed commune hominis, quacunque demum causâ id acciderit. Sunt etiam qui id accipiant de Milone Crotoniate, de quo aliàs in hoc Opere lib. 2. cap. 6. & lib. 10. cap. 9. sed tamen cur *homo* fuerit dictus, non satis congruenter exponunt. Quicquid de hoc sit, Aristotelis doctrina est, ita differre incontinentem simpliciter ab incontinente secundùm partem, sive solùm in determinata materia, sicut differt homo simpliciter ab homine, qui vicit Olympia. Hic enim non est homo quilibet, aut simpliciter, sed cum addito, & restrictione nominis communis ad illum pugilem, qui singulariter in Olympicis victor audiebat.

6. Porrò incontinentem simpliciter ab eo differre

differre, qui secundùm partem est, probat: quia prior notatur ut vitiosus absoluté, quamvis vitium illud non sit consummatum, sed inchoatum. Posterior verò non arguitur vitii, sed veluti errati cujusdam. Non enim vituperatur tanquam vitiosus, qui plus justo appetens est honoris, aut divitiarum: sed ille dumtaxat, qui corporis voluptates, quæ gustu tactuque percipiuntur, impotenter expetit, etiamsi in ea inordinatione appetitûs non fixerit radices, sed solùm per partes ceciderit. Nimirum, hic posterior præ illo priori indulget sibi in voluptatibus, quæ communes sunt belluis: ideoque ab humanæ naturæ dignitate & nobilitate nimiùm degenerat. Nihil ergo mirum quòd præ illo vitiosus dicatur.

7. Confirmat: quia incontinentes simpliciter dicuntur, & non ex parte tantùm, ii qui non ex judicio & electione, sed potiùs cum pugna, sequuntur exuperantias voluptatum corporis, in quibus dictum est lib. 3. temperantem & intemperantem versari. Unde & ii ex opposito, omnia corpori molesta nimiùm aversantur; ut famem, sitim, æstum, & frigus: ideoque molles dicuntur. Cæterùm, nec incontinentes simpliciter dicuntur, nec molles, qui impotenter abducuntur, aut impetu iræ, aut desiderio honoris, vel divitiarum. Ergo utrique differunt, quatenus priores plus justo sibi indulgent circa voluptates corporis ex rebus vitæ humanæ necessariis; posteriores verò circa ea, quæ vitæ humanæ necessaria non sunt.

8. Quæ omnia sub hac ferè formula stringi possunt. Quicunque vitiosus & mollis communiter censetur, differt ab eo, qui nec vitiosus nec mollis existimatur. At incontinens simpliciter, seu indulgens sibi nimiùm in voluptatibus corporis ex rebus vitæ humanę necessariis, vitiosus & mollis communiter habetur: incontinẽs verò ex parte, sive circa voluptates rerum nõ necessariarum, nec vitiosus nec mollis existimatur. Ergo incontinens simpliciter differt ab eo, qui solùm ex parte incontinens est.

9. Circa tertiam partem comparat continentiam cum Temperantia, & incontinentiam cum intemperantia: ac primùm quidem per similitudinem aliquam; deinde verò per dissimilitudinem. Similitudo est in eadem materia utrisque communi; quoniam omnes ii habitus versantur in delectationibus gustûs & tactûs, quæ generatim, aut antonomasticè voluptates corporis appellantur. Dissimilitudo autem est in eo quòd continens est ille, qui immodicè actus perturbationibus resistit cupiditati: temperatus autem levem, aut non urgentem perturbationum pugnam sentiens, operatur honestè cum delectatione in materia voluptatum. Nimirum, temperatus dicitur, qui jam præditus est habitu virtutis Temperantiæ perfecto: & omnis habitus virtutis perfectæ parit jucundam operationem in propria materia. Pariter quoque incontinens & intemperans differunt: quia incontinens non operatur turpiter quasi ex electione, aut certâ scientiâ, sed impotenti cupiditate & vehementi perturbatione actus: intẽperans verò operatur pravè ex electione, seu ex animi proposito, & judicio jam corrupto.

10. Unde infert, intemperantem multò pejorem esse, quàm incontinentem. Idque probat dupliciter. Primò ferè sic. Magis peccat qui pravè agit ex electione atque animi proposito, quàm qui ex vehementi perturbatione tantùm: quia priori magis voluntaria est turpis operatio, quàm posteriori. At intemperatus pravè agit ex electione, seu animi proposito: incontinens autem ex vehementi perturbatione tantùm. Ergo magis peccat intemperatus, quàm incontinens. Secundò. Magis peccat qui qualibet levissimâ causâ oblatâ, aut ob levem corporis molestiam vitandam, pravè agit, quàm qui urgente gravi perturbatione, aut magnâ rerum necessariarum penuriâ. Atqui intemperans qualibet levissimâ causâ oblatâ, aut ob levem corporis molestiam vitandam, pravè agit: incontinentes autem nonnisi urgente gravi perturbatione, aut magnâ rerum necessariarum penuriâ. Ergo magis peccat intemperatus, quàm incontinens. Unde partem hanc pulcherrimè claudit Arist. expendendo majorem improbitatem hominis intemperantis hac ferè interrogatione: Si modicis tantùm impulsus voluptatibus ita in excessum rapitur; quid futurum, esset, si magna aliqua eum occuparet libido, aut ob rerum necessariarum defectum dolor gravis?

11. Circa quartam partem agitur de feritatis vitio, ejusque occasione dividuntur tripartitò ea, quæ delectationem afferunt. Quædam enim naturâ suâ bona sunt, quædam mala, quædam denique neutra, seu indifferentia. Quæ spectant ad primum genus, jucunda quidem sunt, eaque propter se expetenda: ut honor, victoria, & valetudo bona: quæ pertinent ad tertium genus execrabilia sunt: ut hominum carnes comedere, sanguinem humanum bibere, & quæ præter naturam est intemperantia. Nimirum, id ad vitium feritatis spectat, omnes improbitatis metas excedens, & immanium ac ferorum hominum proprium: qualiter & crudis carnibus vesci, & belluas inire, quædam alia, de quibus cap. 5. sequenti, & nonnihil suprà cap. 1. hujus libri. Tales sunt ii, quos voce composita, & à Græcis mutuata dicimus anthropophagos, id est, hominum devoratores. Illorum ideam expressit monoculus ille Polyphemus apud Homerũ *Odyss.* lib. 1. Ovidium *Metamorph.* 14. Virgilium 5. *Æneidos*, & Lucianum in dialogo Κυκλωπος. Cui proinde, Græcos jam pene suæ gulæ immolanti, instar arietum aut ovium, dicitur Ulysses oculum eruisse. Unde & eleganter Alciatus:

Dum residet Cyclops sinuosi in faucibus antri.
Hæc secum teneras concinit inter oves:
Pascite vos herbas: sociis ego pascar Achivis,
Postremumque Utim viscera nostra ferent.
Audiit hæc Ithacus, Cyclopaque lumine cassum
Reddidit. En pœnas ut suus auctor habet.

Quæ deinde spectant ad genus medium, sive neutrum, naturâ suâ nec bona, nec mala sunt: sed tamen ad aliud bonum parandum conducunt: ut cibi, vestes, nuptiæ.

12. Ea distinctione præmissa, asserit, amatores earum rerum, quæ naturâ suâ bonæ sunt, aut etiam indifferentes, sive mediæ, quoties in eo affectu non excedunt rectam rationem, sed ejus limitibus continentur, laudabiles esse; quoniam amant quod amari meritò potest, & quatenus expedit illud amari. Si autem in amandis iisdem rebus excedat aliquis, seu plus justo amet, vituperabitur quidem quasi errans, vel à debita mensura excedens; non tamen veluti improbus, ac vitiosus: quoniam, scilicet, id peccatum non in substantia amoris, ut ita loquamur, sed solùm in immoderatione, aut excessu situm est. Actus enim amandi, tam ex specie sua, quam ex objecto & fine, bonus est: solumque evadit malus ab exuperantia, aut intensione.

13. Exemplum affert in amore filiorum, &

paren-

parentum; qui naturâ ſuâ bonus eſt: verùm ſi in eo excedatur menſura rationis, amor erit vituperabilis. Talem ait fuiſſe amorem filiorum, quo rapta Niobe cum Diis ipſis pugnabat. Præferendos enim filios ſuos putavit ipſis etiam filiis Latonæ; nimirum, Apollini, ac Dianæ, qui pro Diis præcipuis celebrabantur. Verùm Latona indignata, Apollinis & Dianæ ſagittis filios Niobis interficiendos curavit, ipſamque Niobem ſibi convicìantem rapuiſſe dicitur juxta Sipylum montem, & in ſaxum convertiſſe. Ita fabulatur inter alios, Ovidius 6. *Metamorph.* Rei autem ipſius veritatem, qui ſcire voluerit, conſulat Palæphatum lib. 1. & Pauſaniam *in Arcadicis*. Unde & extat in Niobis tumulum elegiaca proſopopœja ſatis elegans, his verſibus.

Eſte procul læti; cernant mea funera triſtes:
Non ſimilis toto mœror in orbe fuit.
Bis ſeptem notas peperi, bis pignora ſeptem
(Me miſeram!) Divûm ſuſtulit ira mihi
Dirigui demum lacbrymis, & marmora manant:
Sic mihi mors dolor eſt: ſic mihi vita dolor.
Diſcite, mortales, quid ſit turgeſcere faſtu,
Et quid ſit magnos poſthabuiſſe Deos.

Et hæc quidem de nimio amore filiorum. De exceſſu autem ipſo in amore parentum notat Ariſtoteles quendam nomine Satyrum, qui quòd patrem ſuum impotenter amaret, dictus eſt cognomento φιλοπάτωρ, id eſt, patris amator, ſive patricola. Cujus res geſtas nemo Veterum ſcripſiſſe invenitur, niſi Græcus Scholiaſtes Euſtratius, ſive Aſpaſius; quem tamen, ut ſæpe alias, Obertus Giphanius irridet, nec fide dignum cenſet. Quicquid tamen de hoc ſit, Ariſt. notat Satyrum erroris & inſaniæ, quod adeò impotenter patrem ſuum amaret. Fortaſſe quia eum colebat, invocabatque veluti Deum. Sic enim legitur apud Paraphraſtem Græcum: ὡς ὁ Σάτυρος ὡς θεὸν ἐπικαλούμενος τὸν πατέρα. *aut Satyrus, qui tanquam Deum patrem invocabat ſuum.*

14. Itaque etiam in iis rebus, quæ naturâ ſuâ bonæ, & per ſe expetendæ ſunt, exceſſus & vituperatio eſſe poteſt: verùm non turpis, qualiter in iis rebus, quæ ſunt materia incontinentiæ; ut voluptatibus corporis, quæ guſtu tactuque percipiuntur. Hæ, nimirum, non eo dumtaxat nomine reprehenditur, quòd exuperantiam habeant; ſed præterea quòd turpes & fœdæ ſint, ſeu ferinæ, & naturâ ſuâ ſylveſtres: ut lib. 3. cap. 11. traditum eſt. Unde demum colligit, incontinentiæ materiam non eſſe res illas, quæ per ſe expetibiles & honeſtæ ſunt, ac ſolùm ratione exceſſus vituperari poſſunt: ſed dumtaxat voluptates corporis turpes ac fœdas: quia, nimirum, incontinentia non ſolùm deteſtabilis eſt propter exceſſum cupiditatis; ſed quoniam ipſa per ſe deformis & turpis eſt. Quare incontinentia non verſatur in rebus naturâ ſuâ honeſtis, aut per ſe expetibilibus; ut honore, victoria, & bona valetudine, aut amore filiorum, parentumve, aut aliis ejuſmodi: ſed ſolùm in voluptatibus corporis ad tactum, guſtumque ſpectantibus, ut dictum eſt.

15. Verùm monet, id tantùm intelligendum eſſe de incontinente ſimpliciter: non verò de illo, qui incontinens ſolùm eſt ſecundùm partem. Incontinentia enim ſecundùm partem, ſeu impropriè dicta, etiam in iis rebus verſari poteſt, quæ naturâ ſuâ bonæ & per ſe expetibiles ſunt, & in quibus ſolùm ob exuperantiam, ſive defectum moderationis, peccari poteſt. Unde & hoc modo incontinentes, ſolùm dicuntur incontinens cùm addito, ſive per adjectionem: ut incontinentes honoris, aut amoris erga liberos, vel parentes: ideoque nec fœdi aut turpes apparent; quamvis vituperabiles propterea ſint, & mali plerunque dici ſoleant; ſicuti cum medicum malum, aut malum hiſtrionem nominamus. Non enim hos malos dicimus ſimpliciter, quaſi improbi aut vitioſi ſint: ſed eo dumtaxat nomine, quòd alter male corporibus medeatur, alter malè fabulas agat; utroque, nimirum, errante in ſua arte. Quo penè ſenſu de Poggio cive Florentino & hiſtorico lepidè dictum fuit:

Dum patriam laudat, damnat dum Poggius hoſtem
Nec malus eſt civis, nec bonus hiſtoricus.

Incontinentes autem ſimpliciter, verſantur in rebus turpibus: ideoque ſine adjectione aut limitatione ulla vitioſi & improbi audiunt.

Vide D. Thom. 2. 2. q. 159. ubi agit de crudelitate, & feritate.

CAPUT QUINTUM.

Quod circa delectabilia præter naturam non ſit incontinentia, & ejus duæ ſunt ſpecies.

UM autem quædam naturâ voluptatem efficiant, quorum alia ſimpliciter, alia generibus animalium voluptatem, atque hominum afferunt: quædam non naturâ, ſed partim ob morbos, partim ob conſuetudinem, partim ob naturas pravas delectent: licet & circa horum ſingula ſimiles habitus cernere. Dico autem ipſos immanes, ut mulierem illam, quam gravidas reſcindentem, fœtus devorare ajunt, aut qualibus ferunt nonnullos circa Pontum efferatos homines delectari, quorum alios inquiunt crudis, alios humanis carnibus gaudere, alios ſuos filios in conviviis comedendos mutuò dare: aut id, quod de Phalaride dicitur. Atque hi quidem ferini habitus ſunt. Alii autem quibuſdam ob morbos, & ob inſaniam fiunt: ut qui mactavit matrem, atque comedit, quique conſervi jecur item comedit. Alii ſunt ex morbo, vel ex conſuetudine: ut evulſiones pilorum, & unguium eſus, & carbonum, & terræ: & inſuper venereorum habitus maribus. Aliis enim naturâ, aliis ex

conſue-

consuetudine aceidunr: ut iis, qui à pueritia consuescunt. Quibus igitur caussa est naturâ, eos nemo dixerit incontinentes; quemadmodum neque mulieres, quòd venerem non agant, sed patiantur: pari modo neque eos, qui ob consuetudinem, morbosve se habent. Igitur singula quidem hæc habere, extra fines est vitii, quemadmodum & ipsa feritas. Habentem autem vincere, aut vinci, non est ea, quæ absolutè est continentia, aut incontinentia, sed ea, quæ per similitudinem dicitur. Quemadmodum & is, qui circa iram sic se habet, dicendus est cum affectu, & non incontinens absolutè. Omne nanque vitium exuperans, & dementia, & timiditas, & intemperantia, & acerbitas, aut est ferinum, aut ex morbo. Nam qui talis est naturâ, ut universa formidet, etiam si obstrepuerit sorex, timidus est timiditate ferina. Quidam etiam felem ob morbum pertimescebat. Et dementium, qui naturâ quidem ratione carent sensuque tantummodo vivunt, immanes sunt: quales nonnullæ nationes sunt longè habitantium Barbarorum. Qui verò non naturâ, sed ob morbos, aut comitialem, aut insaniam, ii sunt morbosi. Fieri autem potest, ut horum aliqua quispiam interdum habeat tantùm, sed non superetur: ut si Phalaris puerum percupiens comedere, sese detineret, aut ab nefanda libidine abstineret. Fit etiam ut non solùm habeat, verùm etiam superetur. Ut igitur & pravitas ea quidem quæ est humna, absolutè dicitur pravitas, alia verò cum additione, ferina, inquam, aut ex morbo, & non absolutè: sic & incontinentia, alia est ferina, alia ex morbo. Absolutè autem ea est sola, quæ intemperantiæ humanæ non egreditur fines. Perspicuum igitur est, incontinentiam, & continentiam in iis esse dumtaxat, circa quæ intemperantia, temperantiaque versatur, & in cæteris speciem aliam incontinentiæ, quæ quidem non absolutè, sed per translationem, incontinentia dici solet.

SUMMA ET EXPLANATIO CAPITIS QUINTI.

Quasdam delectationum esse juxta naturam: quasdam præter, aut contra. Porrò in iis posterioribus non versari incontinentiam, sed feritatem: cujus execranda malitia expenditur multipliciter.

DICTUM fuit capite præcedenti, voluptates corporis, nominatimque eas, quæ tactu gustuque percipiuntur, esse materiam, in qua versantur Continentia & incontinentia. Nunc verò decernit, Arist. utrumque habitum non versari in iis voluptatibus, quæ præter naturam sunt; quoniam id ad feritatis vitium spectat. Dividitur autem caput in duas partes. In prima tradit, delectationem duplicem esse: alteram secùndum naturam: alteram præter aut contra naturam. In secunda docet, incontinentiam non versari in iis delectationibus, quæ præter ant contra naturam sunt.

2. Circa primam partem bipartitò dividit delectationes, ut quædam sint juxta naturam, sive solitum naturæ usum: quædam antem præter, aut contra naturam. Dividit autem, occasione desumpta ex capite præcedenti. Cùm enim ibi docuerit, Continentiam & incontinentiam versari in volnptatibus corporis; posset quispiam inde colligere, nomine earum voluptatum omnes prorsus intelligi, ut nulla omnino sit, circa quam non se exerceat vir continens aut incontinens. Verùm ut eã existimationem falsitatis arguat, distinctionem jam indicatam utrarumque delectationum tradit: atque in prioribus solùm, sive iis, quæ secundùm naturam sunt, ostendit versari continentem & incontinentem: non verò in iis, quæ præter aut contra naturam sunt.

3. Porrò voluptates secundùm naturam subdividit: nt quædam sint absolntè simpliciterque jucundæ, ac proinde omnibus animalibus: nt voluptas ex cibo & potu percepta. Nullum enim animal est, cui delectationem non pariat cibus & potus unicuique ipsorum idoneus, sive ferum animal sit, sive mansuetum. Quædam autem non sunt simpliciter jucundæ: sed dumtaxat huic ant illi animalium speciei. Paleis enim equus & bos jucundò vescitur: glandibus sus: colubris aquila: capra oleastro: quorum tamen pleraque aliis animarum speciebus, & homini ingrata sunt. Itaque etiam ipsæ volutaptes, quæ naturæ ductum sequnntur, quædam snnt omnibus naturales, quasi in genere: quædam autem aliquibus in specie solùm consideratis.

4. Voluptates quoque præter aut contra naturam, dividuntur ab Arist. Aliquæ enim, licèt naturæ ipsi repugnent, quibusdam jucundæ sunt διὰ πηρώσεις, id est, propter debilitates, aut morbos, læsionesve appetitus sensitivi: quibus nonnunquam fit, ut res naturâ suâ aptæ ad pariendam delectationem, fastidio sint; res autem naturæ repugnantes delectationem aliquibus pariant. Exemplumque affert Aspasius in insanis morbosisque; quibus ob vitiatam facultatem gustandi, res acidæ sunt jucundæ dulcesqne; res verò dulces, ingratæ & insuaves fiunt. Accidit quoque, ut ex rebus naturæ humanæ adversantibus quædam alicui jucundæ reddantur propter inveteratam consuetudinem, quæ est veluti natura altera, & facit ut quis

velui

veluti humanum ingenium exuat, & alienum, aut etiam ferinum induat. Unde & illud:

Profuit epoto Mithridates sæpe veneno.

Quāvis enim venenum si exitiale naturæ humanæ, & solùm connaturale animâtibus venenatis, potuit diuturnus ejus usus quasi mutare Mithridatis naturam, & bonam valetudinem tueri; fortasse & jucūditatē parere. Quædam deniq; voluptates sunt abhorrentes à natura: quæ tamen aliquibus jucundæ sunt propter pravam corporis constitutionem, & perversam humorum complexionem, qua pervertitur organum ipsum, sive sensorium, in quo illæ percipiuntur. Ubi autem organum & complexio humorum perversa est, nihil mirum quòd delectatio prava sit & perversa. Habemus itaque tres formas seu rationes voluptatum naturæ adversantium: primam ex morbo ortam: secundam ex inveterata consuetudine: tertiam denique ex perversa humorum complexione.

5. Deinde procedit ad illustranda exemplis tria prædicta genera voluptatum naturæ adversantium: ac primò quidem illud, quod ex perversa morum complexione procedit, & postremo loco assignatum est. Docet igitur, ea sinistra complexione præditos, esse similes belluis, præsertim feris, indeq́ne ferinos nominari. Huic generi adscribit fœminam quandam circa Pontum truculentam, & fœdam, quæ gravidarum uterum ferro sciendebat, fœtumq́ue repertum & extractum devorabat. Illam verò Aspasius hoc loco monet, appellatam fuisse Lamiam, quod postea quarundam sagarum, seu maleficarum nomen commune extitit, quòd artem suam impiam in occidendis infantibus ponant: & addit, eò furoris devenisse, quòd filios amisisset suos, neque aliud solatium inveniret, quàm in occidendis & devorandis filiolis aliarum matrum. Verùm si ita est, vix consonat doctrinæ Aristotelis, qui hoc loco non affert exemplum voluptatum naturæ adversantium, quæ ex furore aut insania oriuntur; sed earum, quæ ex perversa humorum complexione. Nisi dicatur, mulierem illam pessimæ complexionis ejusmodi fuisse, quæ occasione addita mortis filiorum, in id horrendum, & ferum scelus exorbitaverit.

6. Aliud exemplum similis immanitatis ex pessima humorum complexione ortæ affert in quibusdam populis immanibus, & truculentis ad eundem Pontum (Scythas Ponticos appellat idem Aspasius) quorum quidam carnibus crudis vescebantur, quidam etiam humanis; itsque similes alios adiungit, qui adeò omnem humanitatem exuerunt, ut filios suos in epulas sibi mutuò dare solerent. Quamvis autem nemo Interpretum exponat quinam ii fuerint, fortasse Heniochi sunt, aut Achæi: de quibus idem Aristoteles lib. 8. *Politicor.* cap. 4. asserit fuisse anthropophagos, sive hominivoros. Quod idem vitium adscribitur quibusdam barbaris apud Æthiopiam regionibus, & aliis nostro penè ævo detectis apud Novum Orbem.

7. Tertium denique exemplum profert de Phalaride Tyranno, quem insolita crudelitas famosum ubique fecit. De eo asserit Aspasius, ideo ab Aristotele memoratum hoc loco, quia filium suum comedit: ut idem Arist. infrà satis indicat. Linconiensis addit, fuisse usque adeò immanem ac dirum, ut hospites domo exceptos, & in lecto locatos, si lecto longiores essent, detruncaret; si autem breviores, extenderet, ut lecto exæquarentur. Verùm hæc insolita crudelitas, non Phalaridis Agrigentini fuit, de quo Veteres nihil ejusmodi, sed Procustis latronis Alexandrini. Et quanquam id scelus commisisset Phalaris, opportuniùs ad exemplum feritatis doctrinæque Aristotelis est, quod nuper ex Scholiaste Græco indicavimus. Cui accedit quod apud Athenæum testatur Clearchus de eodem Phalaride, vesci voluisse infantibus avulsis ab uberibus matrum. Alioqui, & non habita ratione antropophagiæ, seu comestionis humanæ carnis, possent quoque in exemplum afferri crudelitates immanes Semiramidis, quæ tempore Aristotelem præcesserunt: sicut & quæ postea secutæ sunt, Tiberii, Neronis, Caligulæ, Heliogabali, Commodi, de quibus Suëtonius: sicut & Diocletiani, & Maximiani, quibus sacræ historiæ plenæ sunt. Omnia autem exempla ex Aristotele producta denotant habitum, seu vitium feritatis à ferina humorum complexione ortum.

8. Alterum illud genus voluptatum naturæ contrariarum, suprà *num.* 4. primo loco relatum, ex morbo aut insania procedens, illustrat seorsim exemplo illius, qui matrem Diis immolavit, veluti victimam, immolatamq́ue comedit: insuper & alterius, qui conservi sui voravit jecur. Divinat idem Aspasius, priorem illum fuisse Xerxem Persarum Regem: sed nullo Veterum testimonio probat, nec facilè inveniretur ab aliquo eorum traditum. De posteriori autem neque ipse Aspasius, qui in rebus ejusmodi facilè conjectare solet, verbum profert.

9. Demum voluptatum ex inveterata consuetudine prodeuntium exemplum adhibet in iis, qui pilos sibi carptim evellunt, aut ungues corrodunt, aut terram, carbonesq́ue comedunt, indeque, quamvis reluctante natura, delectatione capiunt. Quamvis enim nonnihil caussæ sit in exuperantia atræ bilis, & acidi humoris; attamen consuetudo diuturna est, qua potissimum invertitur naturæ ordo, & voluptuosum fit, quod per se insuave, imò & horribile est. Huic monstrosæ voluptati addit aliam, eamq́ue nefariam, & prorsus naturæ execrabilem, in præpostera masculorum venere sitam. Quod verò indicat, eam aliquibus naturalem esse, solùm denotat, quibusdam complexionem in id quodammodo propensam existere: quamvis consensus ipse & opus contra naturam sit. Quo sensu exponendum erit Problema 27. sect. 4. ubi etiam distinguit eos qui ex complexione, & eo qui ex impia cōsuetudine in scelus adeò immane propensi sunt, præsertim ab ipsa pueritia. Consuetudini rodendi ungues, & evellendi capillos, quia immani, & contra naturam, adjungit Giphanius ex Pontano aliam cujusdam hominis, qui semper intra aquas maris habitare consuevit: insuper & ex Averroë refert, puellam fuisse, quæ totā vitā consueverit nullo alio cibo vesci, quàm nepello, id est, quadam radicula alta. Id enim videtur naturæ humanæ adversum.

10. Circa secundam partem pronunciat, Continentiam & incontinentiam non versari in delectationibus naturæ repugnantibus, & ferinis: idque probat discurrendo per tria illa genera voluptatum ejusmodi recensita *num.* 4. Ac primò quidem de iis, quibus earum voluptatum quodammodo caussa est prava, & quasi belluina complexio humo-

humorum, pronuntiat nec continentes, nec incontinētes simpliciter dici posse, aut solere. Idque probat exemplo fœminarum, quę non dicuntur incontinentes. Quod sanè difficile intellectu est, præsertim propter varietatem Interpretum in exponendis illis verbis Græcis, quibus Arist. de fœminis ait, οὐκ ὀπυίουσιν, ἀλλ' ὀπυίονται. Quæ vetus Interpres apud D. Th. ita vertit, *non ducunt*, sed *ducuntur*. Itaque juxta mentem S. Doctoris 2. 2. *quæst.* 56. *art.* 1. Aristoteles iis verbis voluit denotare in fœminis imperfectionem judicii, & rationis; cujus caussâ potiùs duci & regi debent à viris, quàm eos ducere, ac regere: ac proinde docuit, eas non esse simpliciter incontinentes: quicunque enim simpliciter incontinens est, is ratione firmissima præditus est, cui tamen reluctatur victus cupiditate impotenti. Quod ipsum exponit Gualterus Butleus observando, belluas ideo non dici continentes, incontinentesvè, quia non modò nesciunt principia generalia rationis, ex quibus ducitur cognitio in singulari eorum, quæ agere aut vitare oportet; sed præterea quia solùm habent phantasiam & memoriam singularium rerum, qua commotæ, necessariò aut expetunt, aut irascuntur. Unde nullam potestatem habent ut se contineant: quia carent ratione, & notitia principiorum universalium.

11. Juxta quem sensum ratio Arist. sub hanc formulam proponi potest. Quicunque præditi sunt levi cognitione principiorum universalium, instar fœminarum, ut propterea idonei non sint ad resistendum fortiter cupiditatibus; ii simpliciter incontinentes non sunt. Quippe incontinens simpliciter is solus est, qui rationem validam & fortem habet: vincitur tamen immodica cupiditate. At qui pravam & quasi belluinam complexionem habent, præditi sunt levi cognitione principiorũ universalium, instar fœminarum, ut propterea non sint idonei ad resistendum fortiter cupiditatibus. Ergo ii simpliciter incontinentes non sunt. Cùm verò omne vitium, omneque peccatum, cujuscunque generis sit, debeat esse voluntarium non solùm in re, & juxta doctrinam Fidei, sed etiam opinione ejusdem Aristotelis in hoc Opere, præsertim *lib.* 3. *cap.* 1. consequens est, ut illa cognitio principiorum generalium rationis, qua præditi sunt homines complexionis pravæ & belluinæ, sicut & fœminæ, quamvis nō sit fortis & valida, sicut incontinentium; sit tamen sufficiens ad dignoscendam malitiam voluptatum naturæ adversantium, & impediendam operationem turpem: suppositis tamen ad vincendam tentationem gravem auxiliis divinæ gratiæ, ignoratis ab Aristotele. Quæ ab Interpretibus hoc loco prætermitti non debent, ne Aristotelem sequamur inferentes quodquam præjudicium Fidei. Itaque nulla fæmina, nullus vir est cujuslibet complexionis, etiam barbaræ, & belluinæ, qui, si præditus ratione sit, non valeat resistere complexioni effrænatæ, qua propendet ad peccandum, & indulgendum voluptatibus, tam iis quæ juxta, quàm quæ contra naturam sunt.

12. Cæterùm Interpretes recentiores, quotquot græci sermonis peritissimi extitêre, longè aliter accipiunt verba alia Aristotelis docentis, fœminas haud dici incontinentes, quod οὐκ ὀπυίουσι, ἀλλ' ὀπυίονται: id est, *venerem non agant*, *sed patiantur*, ut vertit Argyropilus: aut *non incubent*, *sed succubent*, ut habet Turnebus: aut *non subigant*, *sed subigantur*, ut alii exponunt. Quæ omnes versiones in idem recidunt, & respondent germanæ significationis verbi ὀπυίω, quod non significat ducere, ut antiquus Interpres putavit, quamvis interdum significet uxorem ducere; sed tantùm sit impositum ad significandum actum illum, quo viri fœminis ineundis operam dare dicuntur. Qua versione statuta, sensus Aristotelis est, eos qui delectantur voluptatibus naturæ adversis, propter belluinam complexionem humorum pravè atque inordinatè mistorum, non esse incontinentes simpliciter: quia ratione adeò infirma præditi sunt, ut potiùs videantur pati instar fœminarum, quàm agere: cùm tamen incontinens simpliciter is solus sit, qui valida & firma ratione præditus agere & resistere potest, quamvis tandem cedat cupiditati urgenti. Quod tamen eadem ratione adhibita intelligendum est, ac præcedens. Nimirum, nemo invitus peccat, nemo contra naturam delinquit, nisi sufficienti cognitione & arbitrio præditus ad resistendum: quamvis non in omnibus sit ille rationis vigor, qui in incontinente, dum reclamante conscientia, & fortiter dehortante à pravo opere, succumbit.

13. Deinde docet, nec incontinentes simpliciter esse eos, qui voluptates naturæ contrarias sequuntur ob pravam & inveteratam consuetudinem. Ratio est: Quia nemo incontinens simpliciter habet corruptum judicium, æstimationemque rerum: cùm satis clarè & patenter intelligat malum esse id quod agat. At qui voluptates naturæ contrarias sequuntur ob pravam & inveteratam consuetudinem, planè habet corruptum judicium æstimationemque rerum. Nimirum, vitio ipso effræni quasi induerunt belluinam naturam, & exuerunt rationem humanam. Ergo qui voluptates naturæ contrarias sequuntur ob pravam & inveteratam consuetudinem, non sunt simpliciter incontinentes. Scilicet, ii omnes, sicut & præcedentes, excedunt limites vitii, dum belluinos mores sibi comparant, & incurrunt feritatem, quæ omne vitium humanum prætergreditur.

14. Unde Arist. appositè observat, ejusmodi homines ferinos ex consuetudine, esse similes ægrotis & morbosis, quibus ex diutina infirmitate complexio ipsa naturalis humorum jam corrupta est. Similiter enim ii, corrumpunt judicium & rationem, ne attendant, aut expendant turpissimorum operum improbitatem, cujus intenta ac vivida consideratione alioqui possent ab iis deterreri. Ergo ii non sunt simpliciter incontinentes: quia incontinens simpliciter est præditus intento judicio, & consideratione mali quod agit, eo sensu, quo dictum fuit suprà cap. 3. Quare solùm incontinentes dici possunt cum addito, impropriè, & per quandam similitudinem: ut cap. *præced. num.* 14. & 15. traditum fuit de incontinentibus iræ, honoris, & pecuniæ; qui non sunt simpliciter incontinentes, sed ex adjectione & impropriè, aut, ut ipse Arist. ibidem loquebatur: κατὰ μέρος, *secundùm partem*. Ita & ii incontinentes belluinarum, aut ferinarum voluptatum dici possunt, similitudine quadam.

15. Sed quacunque ex caussa trium prædictarum oriantur immanes ejusmodi delectationes, generatim probat Aristoteles eas non spectare ad incontinentiam simpliciter. Formula argumenti hæc esse potest. Quicunque in peccando prætergreditur limites improbitatis humanæ, incontinens sim-

ſimpliciter non eſt; At qui delectationes immanes & ferinas admittit, in peccando prætergreditur limites improbitatis humanæ. Ergo incontinens ſimpliciter non eſt. Major patet: quia eſſe incontinentem ſimpliciter eſt improbitas humana, ſeu propria hominis. Minor autem ſuadetur: Quia admittere delectationes immanes, & ferinas, eſt quaſi induere naturam feræ, & humanam exuere. Ergo egreditur limites improbitatis humanæ. Unde & infertur, nec continentem ſimpliciter dici debere habentem ejuſmodi cupiditates, & illas vincentem: quia Continentia ſimpliciter dicta non eſt poſita in frænandis cupiditatibus ferinis, ſed humanis. Quare nec Continentiæ ſimpliciter laudem merebitur, nec denominationẽ ſortietur; ſed ſolùm cũ addito, & ſimilitudine quadam, ut ſolùm dicatur continẽtia immanium, aut ferinarum voluptatum.

16. Hucuſque Ariſt. egit ſolùm de feritate illa, quæ propriè ſpectat ad materiam Temperantiæ, poſitam in delectationibus guſtûs & tactûs. Nunc jam procedit ad exponendam notionem quaudam generaliorem feritatis, vagantem per omnia illa vitia, in quibus ſummus quidam exceſſus, ſeu exuperantia invenitur. Sicut enim cap. 1. hujus libri dictum fuit virtutes illas, quæ ſummum apicem perfectionis attingunt, Heroicas appellari, quoniam excedunt communem menſuram probitatis humanæ: ita etiam dicendum, vitia illa, quæ ſummam exuperantiam continent, & prætergrediuntur communem modum improbitatis humanæ, generatim ferina eſſe, mererique feritatis notam. Ejuſmodi, inquit, eſt inſignis amentia, timiditas, ſævitia & aſperitas; ac denique omnis inſolita exuperãtia fines humanitatis excedens, ſive ex prava complexione humorum, ſive ex diuturna conſuetudine, ſive tandem ex morbo procedat. Sicut enim Achillis fortitudo, Ulyſſis prudentia, & Catonis conſtantia, Heroicæ dictæ ſunt, propter exceſſum virtutum earum ad communes aliorum hominum: ita & vitia quæque exuperantia modũ humanum, feritatis nomine inſigniũtur.

17. Duplex exempli genus tantummodo affert: alterum in nimia & inſolita timiditate, ſive ignavia: alterum in imprudentia, ſeu dementia. Circa primum ait, eſſe quoſdam ita pavidos, ut vel muſculi ſtrepitu expaveſcant, &, ut *in Politicor.* lib. 7. inquit, vel muſcas prætervolantes exhorreant. Quod & in proverbium abiit. Simileque eſt illud aliud, *τὴν αὐτοῦ σκιὰν φοβεῖσθαι*, *ſuam ipſius umbram metuere*. Quod translatum eſt ab iis, qui fortè conſpectâ umbrâ corporis, ſubitò expaveſcunt; vel etiam à quibuſdam melancholicis, qui juxta eundem Ariſtotelem, propter imbecillos oculorum ſpiritus, in aëre proximo ſuam veluti imaginem contemplantes, exiſtimant ſe ſuos videre Manes. Inde illud Socratis apud Platonem in Phedone: *Tu verò tuam, quemadmodum dici ſolet, metuis umbram*: nimirum, tibi ipſi diffidis. Eodemque proverbio utuntur Cicero *de Conſulto petendo*, & Plutarchus *Sympoſiacorum Problematum* Decade 7. Simile etiam eſt, aliud, *Timere ne cœlum ruat*: ducit urque, ut idem Ariſtotel. obſervat lib. 5. *Phyſic.* à priſcis illis & rudibus hominibus, quibus altè defixum animo erat, cœlum Atlantis robore & humeris ſuſtineri: ideoque periculum eſſe, ne Atlante moto, aut defatigato, ruat.

18. Sed ſingularia quorundam hominum exempla ſunt, quibus inſignis & ſolitâ longè major timiditas fuit. Plutarchus lib. *de facie in orbe Lunæ* teſtatur, Pharnacem quendam timuiſſe, ne fortè Luna laberetur in terram: ideoque miſertum eorum, qui Lunæ ſuppoſiti eſſent, ut Æthiopes, & qui Trapobanam incolunt. Anthenon quoque, juxta Heraclidem Ponticum *in Eclogis*, ſemper galeâ contectus domo, & publicè verſabatur, inſano timore cœli caſuri. Celebris quoque fuit Piſander ille, meticuloſorum idea, cujus cauſâ proverbium fuit, *Piſandro timidior*. Nimirum, de illo legitur, aſſiduè pavidum fuiſſe, ne ſuam ipſius animam haberet obviam. Adagium quoque aliud eſt, *Timidus Plutus* de quo Ariſtophanes, & Lucianus *in Timore*, aſſerunt, omnia formidâſſe, & nulli fidiſſe. Omnes igitur ii, & alii ſimiles in ignavia, ſeu timiditate, exceſſerunt modum humanum, ideoque feritatis notantur generali quadam acceptione. Et eos quidem Ariſtotel. meticuloſos exiſtimat ratione pravæ complexionis: alios verò ratione morbi, qualem fuiſſe aſſerit quendam, qui pertimeſcebat felem.

19. Alterum exempli genus eſt in imprudentia, aut dementia immani & ferina, partim ex natura, partim ex morbo. Naturâ enim, ſeu complexione humorum, quædam nationes ſunt admodum immanes & barbaræ, quas hoc loco nominatim non exprimit: ſed tamen *in Politicis* nominat Celtas, ſtultiſſimos ſanè populos, qui olim adverſus maris fluctus pugnârunt: ſicut & Pſyllos in Africa adverſus Auſtrum pugnâſſe, teſtantur idem Ariſt. Herodotus, & Ælianus. Quibus meritò accenſet Giphanius Tartaros, apud quos fœminæ non decumbunt poſt partum, ſed viri, qui, poſtquam uxores pepererunt, ſe in lectum conjiciunt: ibidemque puerperis circum curſantibus, illa omnia officia excipiunt, tum gratulationum, tum & deliciarum, quæ apud nos impenduntur fœminis poſt emiſſionem fœtûs: res planè non modò barbara, ſed & ridicula, cui plures Hiſtorici fidem faciunt. Similiter & ex morbo, ut comitiali, ſeu epilepticorum, aut inſaniâ eundem mentis ſtuporem, ſeu immanitatem, provenire ait. Legendus eſt idem Ariſt. *Problem.* 1. *ſect.* 30. ubi de melancholicis, & epilepticis, ſeu caduco morbo laborantibus diſſerit, docetque, id in cauſſa eſſe, ut homo exuat hominem: v. g. Plato, Pythagoras. Sic & Bellerophon adeò melancholicus fuiſſe dicitur, ut nollet verſari inter homines, & veſtigia agnorum luſtraret. Ideoque de hominibus ejuſmodi inquit, aut eſſe Deos, aut belluas; id eſt, prorſus diverſos ab hominibus.

20. De omnibus iis hominibus belluina indole laborantibus, ſive illa ortum duxerit ex naturali humorum complexione, ſive ex conſuetudine, ſive ex morbo, ſive denique generatim ex inſolita exuperantia, atque humanum modum excedente; pronunciat demum non eſſe incontinentes ſimpliciter: ſicut nec propriè continentes eos, qui ab aliis immanitatibus abſtinent. Non enim continens propriè erit ſiquis tactus iis effrænatis cupiditatibus, reſiſtat & vincat: ut ſi Phalaris, inquit, commoveri ſe ſentiret ad devorandum puerum, aut ad libidinem neſariam, & tamen reſiſteret; propriè continens non eſſet; ſicut neque incontinens ſimpliciter eſt, qui belluinis cupiditatibus excitatus ſuccumbit, & turpe aliquid præter ſolitum naturæ ordinem committit. Sicut enim vitioſitas alia dicitur abſolutè

& simpliciter, qualis est propria hominis; alia autem solùm cum adjunctione, qualis est, quæ humanitatis fines prætergreditur, & feritas nominatur: etiam incontinentia duplex est; altera simpliciter & absolutè, id est, humana, & limitibus intemperantiæ adstricta; altera autem cum adjunctione, ut ea quæ humanam vitiositatem supergreditur, & hominem quasi transformat in belluam. Sed de his nonnihil ampliùs cap. sequenti.

Vide D. Thomam 2.2. quæst. 159. ubi de feritate.

CAPUT SEXTUM.

De incontinentia iræ, voluptatum differentiis, & vitio humano.



POST hæc autem, & minùs esse turpem, iræ, quàm cupiditatum, incontinentiam ostendamus. Ira nanque aliqua ex parte, & non perfectè, rationem audire videtur: perinde atque veloces ministri, qui quidem antea, quàm totum id audirent, quod dicitur, excurrunt, deinde in agendo aberrant. Canes etiam antequàm considerent, si sit amicus, si tantùm pulsaverit ostium, latrant. Sic & ira propter caliditatem, celeritatemque naturæ, audita quidem ratione, non præcepto autem audito, ad ipsam properat ultionem. Ratio nanque, vel imaginatio contumeliam, aut parvipensionem esse ostendit: illa autem, ac si ratiocinatione facta concluserit, oportere tali bellum inferre, statim insurgit. At cupiditas, si solùm dixerit ratio, aut sensus, hoc afferre voluptatem, pergit ad fruendum. Quare ira quidem sequitur quodam modo rationem: cupiditas autem non sequitur: turpior igitur est. Nam incontinens quidem iræ, à ratione quodam modo vincitur: cupiditatis autem, non à ratione, sed à cupiditate. Prætereà, magis est ignoscendum, si quispiam naturales appetitiones sequatur: quippe cùm & cupiditates tales sequenti, quæ sunt omnibus communes, & quoad communes sunt, venia magis detur. At ira, atque acerbitas, magis est naturalis, quàm hæ cupiditates, quæ exuperant, & quæ non sunt necessariæ. Ut qui se excusabat quòd patrem pulsaret: & hic enim, inquit, suum patrem pulsabat, & ille suum: & hic etiam, ostenso puero, cùm vir fuerit, me pulsabit, est enim nobis gentile. Et qui trahebatur à filio, sistere jubebat in ostio, & se enim patrem eousque traxisse dicebat. Prætereà injusti magis sunt ii, qui magis occultè procedunt, ac insidias faciunt. Iracundus igitur non insidias facit, nec ira, sed est manifesta. Cupiditas autem contrà, quemadmodum Venerem ajunt, nam ipsam dolos nectere dicunt: & Homerus baltheum ipsi tribuit, in quo fraudem etiam inesse dicit.

Fraus quoque inest, quæ prudentem sæpe fefellit.

Quare si cupiditas magis sit injusta, quàm ira, & incontinentia, quæ est circa ipsam, turpior erit ea, quæ est circa iram: & absolutè incontinentia, atque quodam modo vitium. Insuper, nemo utitur libidine dolens: sed qui facit per iram, dolens omnis facit: qui verò exequitur libidinem, id facit cum voluptate. Si igitur ea sunt magis injusta, quibus irasci magis est, justum & incontinentia profectò, quæ fit ob cupiditatem, magis erit injusta, non est enim in ira, libido. Incontinentiam igitur circa cupiditates turpiorem esse incontinentiâ circa iram, & continentiam, atque incontinentiam circa corporis cupiditates, voluptatesque versari, ex iis, quæ diximus, perspicuum evasit. Harum autem ipsarum differentiæ sunt sumendæ. Nam, ut ab initio diximus, aliæ sunt humanæ, ac naturales, & genere, & magnitudine: aliæ ferinæ, aliæ ob labefactatum principium, atque morbos emergunt. Circa autem harum tantummodo primas, temperantia, intemperantiaque versatur. Quapropter & feras, nec temperatas, nec intemperatas, nisi per translationem, dicimus, & si quod omnino aliud genus animalium ab alio differt petulantia, coïtu, voracitateque. Non enim habent electionem, nec rationem, sed dimotæ sunt à natura, perinde atque homines ii, qui sunt mente capti, atque insani. Feritas autem minus est malum, quàm vitium, sed terribilius. Non enim corruptum est id, quod est optimum, ut in homine: sed non habet. Fit igitur perinde atque si quispiam animatum cum animato compararet, utrum sit pejus. Semper enim pravitas ejus, quod non habet principium, minùs nocere potest, at mens est principium. Perinde est igitur, atque si quispiam injustitiam ad injustum hominem compararet. Est enim utrumque aliquo modo pejus. Homo nanque malus millies plura mala, quàm fera, facere potest.

SUMMA ET EXPLANATIO CAPITIS SEXTI.

Incontinentiam iræ non usque adeò detestabilem esse, ac illam, quæ in cupiditate, & libidine versatur. Eam verò deteriorem esse feritate, quamvis hæc horribilior sit.

DICTUM fuit utroque capite præcedenti, incontinentiam simpliciter solùm versari in delectationibus spectantibus ad gustum & tactum, comprehensisque sub objecto intemperantiæ humanæ: atque adeò eos, qui in cupiditate iræ, honoris, aut pecuniæ, peccant, & rapi se sinunt, conscientia reclamante, non esse incontinentes simpliciter, sed solùm cum addito, & impropriè; ut incontinentes iræ, honoris, avaritiæque. Nunc differit Arist. de ea incontinentia iræ, quamvis impropria & similitudinaria: & summatim docet, incontinentias esse varias, multiplicique modo inter se comparabiles. Dividitur autem caput in duas partes. In prima pronunciat, incontinentiam iræ minùs malam esse, quàm incontinentiam cupiditatis & libidinis. In secunda statuit, vitium esse quidem feritate pejus: verùm hanc horribiliorem esse.

2. Circa primam partem docet, incontinentiam libidinis, seu voluptatum spectantium ad gustum & tactum, esse pejorem, quam incontinentiam iræ. Idque probat quatuor rationibus. Prima est hujusmodi. Illa incontinentia est turpior, quæ remotior à ratione. At incontinentia libidinis est remotior à ratione, quàm incontinentia iræ. Ergo incontinentia libidinis pejor est, quàm incontinentia iræ. Major patet: Quia illa incontinentia est turpior, quæ magis degenerat à natura rationali, seu propria hominis. At incontinentia illa, quæ remotior à ratione est, magis degenerat à natura rationali, seu propria hominis. Ergo & illa turpior est. Minorem pluribus probat Aristoteles sic. Illa incontinentia remotior à ratione est, quæ minùs rationem audit. At incontinentia libidinis minùs rationem audit, quam incontinentia iræ. Imò prior illa nullo modo audit rationem, neque illam sequitur: sed cùm primum per sensus renunciatur voluptas, rapit impotenter hominem, ut ea fruatur, absque ullo respectu rationis. Posterior verò quodammodo & leviter audit rationis imperium. Quod eleganter exprimit Aristoteles dum inquit, iracundiam ἀκούειν, ἀλλὰ παρακούειν, *audire, sed leviter audire* rationem: sicuti eleganter diceremus, inquit Giphanius, imperfectè videntem, βλέπειν μὲν, ἀλλὰ παραβλέπειν, *videre quidem, sed malè videre*: quemadmodum aliqui syllogizant quidem dum argumentantur, sed paralogizant.

3. Nec solùm affirmat ea eleganti locutione, iracundiam audire, quamvis leviter, rationis imperium: sed præterea exponit duplici exemplo. Alterum est apparitorum, aliorumve servorum, qui ad aliquid raptim agendum mittuntur à dominis suis. Cùm verò ardentiores & justo celeriores sint, non satis præcepto dominorum mandato statim accurrunt & advolant: ideoque illorum jussa non exequuntur, sed imò verò contraria præstant, quoniam non satis audiêrunt, seu auscultârunt. Alterum verò exemplum petit à canibus domesticis, qui propter iram celerem, ac facilè mobilem, qua fervent, ubi vel levem strepitum ad fores dominorum percipiunt, statim latrant, & prohibent ingressu cuicunque advenranti, etiam ignoto, quasi dominus ita jusserit; cùm tamen vetuerit latratum. Similiter ergo incontinens iræ, quoties injuriam sibi illatam sentit, aut suspicatur, monentem rationem audit quidem, quamvis leviter & in transitu: sed tamen statim quasi in latratum prosilit, & ad ulciscendum dolorem suum impotenter rapitur, priusquam maturè deliberet, an irasci oporteat, necnè. Ex quibus omnibus patet, incontinentem iræ ratione quadam, licèt infirma, moveri, & concitari ad irascendum: quia ratio, quamvis depravata, aut insufficiens, proponit ipsi, injuriam esse ulciscendam. Incontinens autem libidinis sola voluptate movetur, in quo nulla est, vel apparens ratio. Ergo benè & verè assumit Arist. incontinentem libidinis remotiorem esse ab audienda ratione, quàm incontinentem iræ.

4. Secunda ratio, qua idipsum probat, est hujusmodi. Illud minùs turpe est, cui faciliùs venia conceditur. At incontinenti iræ faciliùs venia conceditur, quàm incontinenti libidinis. Ergo incontinens iræ minùs turpis, quam incontinens libidinis est. Ut autem ejus syllogismi vis introspiciatur, observare oportet, tibi potusque cupiditatem duplicem esse: alteram communem, & ciborum frequentium, quorum appetitus naturâ cuique insitus est: alteram peculiarem, ut ciborum non frequentium, & quæ in deliciis habentur, sive ob raritatem, sive ob exquisitum condimentum. Prior illa cupiditas est naturalis, sicut & ira: posterior autem quatenus peculiaris, non est naturalis, sed ex vitio, aut gulositate procedens. Ira autem, cùm sit unicuique naturalis (quippe quæ & belluis competit) non comparatur cum hac posteriori cupiditate cibi, & potus exquisiti, sed cum illa priore & naturali. Incontinentia autem libidinis æquiparatur posteriori cupiditati cibi, & potus dælicati & pretiosi, quoniam utraque præter naturam est. Eo autem observato, suadetur præcipua illa syllogismi propositio minor, in qua sola est difficultas. Id enim quod naturalius est, faciliùs obtinet veniam. At incontinentia iræ naturalior est, quàm incontinentia libidinis. Ergo incontinentia iræ faciliùs obtinet veniam, quàm incontinentia libidinis.

5. Confirmatur idipsum: nimirum, iram esse nobis magis naturalem, & cognatam, atque adeò incontinentiam iræ dignorem esse veniâ. Confirmat, inquam, duplici exemplo, seu vero, seu excogitato ab aliquo Poëtarum. Primum est, quòd quidam accusatus quia verberaverat patrem suum, excusavit se quòd is etiam parentem suum verberâsset, & hic deinceps suum: insuperque addidit, se rursus à filio suo verberandum. Quo ipso

ipso veniam precabatur, quasi hæreditarium esset illud scelus, & à natura quodammodo: ideoque veniam mereretur: secundum exemplum est, quendam à filio tractum, seu raptatum fuisse ad fores usque domus suæ; ibique filio dixisse, Desine jam: hucusque enim, & non ultrà parentem meum ego traxi. Quibus plane evincitur, quodammodo veniâ digna esse, quæ non tam vitio, & prava cujusque voluntate comparantur, quàm origine, & naturâ quodammodo habentur. Ubi supponit Aristoteles parentum indolem ad filios per generationem plerunque descendere. Quod multiplici eruditione hoc loco illustrari posset ex iis quæ observavimus tom. 1. *Theologiæ Florulentæ*, Ludo V. nec repetere vacat.

6. Tertia ratio. Quicunque insidiantur, pejores sunt iis, qui apertè agunt. At incontinentes cupiditatis insidiantur; inconrinentes verò iræ apertè agunt. Ergo incontinentes cupiditatis pejores sunt, quàm incontinentes iræ. Major patet: quia agentes per insidias, sive dolum, magis contrarii sunt vitæ, & societati civili, quæ ingenuitatem animi exposcit, ut omnia, quæ ad convictum spectant, prona & in aperto sint. Minor verò quoad posteriorem partem, quæ est de ira, experimento ad sensum comprobatur; quoniam ira foras erumpit, & statim in apertum se profert. Quoad priorem verò probatur ab Arist. quia cupiditas est insidiatrix: ideoque Homerus Venerem δολοπλόκον, id est, *dolos nectentem*, vocat: & Iliad. ζ. de eadem accinit, cesto, seu cingulo suo mentem adimere, etiam quibusque prudentissimis. Carmina Homeri ab Aristotele allegata sic aliquantò liberiùs à recentiore quodam latinè reddita sunt.

Sic ait, & solvit de pectore texile lorum
Picturatum, in quo lenimina cuncta ferebat.
Huic inerat desiderium, huic amor, huic muliebris
Blandiloquentia, quæ & egregiè sapientem
Furtivis adiuta dolis, fallitque, capitque.

Ejusdem zonæ, sive cestûs Veneris, meminit Theocritus in Adonidis epitaphio, dum accinit: Σοὶ δ' ἅμα κεστὸς ὄλωλε. *Tecum una & cestus periit.* Et de iisdem artibus Veneris Virgilius.

At Cytherea novas artes, nova pectore versat.

7. Quarta. Is cui cæteri magis irascuntur, & meritò succensent, pejor est, quàm cui minùs. At incontinenti cupiditatis cæteri magis irascuntur, quàm incontinenti iræ. Ergo prior ille pejor est. Major propositio patet: quia graviori culpæ debetur, ac meritò respondet indignatio gravior. Minor autem suadetur: Quoniam homines magis indignantur & succensent inferenti contumeliam, quàm non inferenti. At incontinens cupiditatis contumeliam infert; non verò incontinens iræ. Cujus ratio est: quia cupiditas est conjuncta cum voluptate, ira autem cum dolore. Atqui nemo cum dolore infert alteri contumeliam. Licèt enim in ita sua quoque voluptas sit, ut patet in iis qui ulciscuntur; tamen & voluptas illa ex dolore procedit. Cupiditas autem nudam voluptatem parit: ideoque & contumeliam propriè dictam ubi quis ex cupiditate alterum verbis in faciem provocat. Quare idem Arist. lib. 2. *Rhetor.* docet, contumeliam esse injuriam quandam cum alrerius dedecore, & pudore: sua verò cum utilitate, seu solius voluptatis petulantis explendæ gratiâ. Cùm ergo contumelia propriè dicta ingentem pariat indignationem, consequens est, ut incontinenti cupiditatis cæteri magis irascantur, quàm incontinenti iræ, quæ est illa præcipui syllogismi minor.

8. Confirmatur explicaturque ampliùs ratione quasi à priori. Major indignatio debetur peccanti magis voluntariè. At incontinens cupiditatis peccat magis voluntariè, quàm incontinens iræ. Prior enim ex voluptate peccat, quam maximè voluntas amat: posterior autem ex dolore injuriæ acceptæ, quem voluntas fuit. Ergo major indignatio debetur incontinenti cupiditatis, quàm iræ.

9. Circa secundam partem comparat vitiositatem humanam immanitati & ferocitati: & summatim docet, vitiositatem esse pejorem feritate, quamvis hæc horribilior sit. Quod sanè videbitur immane paradoxon, nisi paullò attentiùs consideretur. Pro quo admonet, seu in memoriam nobis revocat divisionem cap. 5. traditam voluptatum rerumque jucundarum: ut aliæ sint naturales, tam ex genere suo, quàm ex mensura, seu magnitudine, proindeque humanæ, seu non abhorrentes ab homine: aliæ autem ferinæ, aut belluinæ; ideoque excedentes modum improbitatis humanæ, aut ex sua formali ratione, aut ob insolitam exuperantiam. Similiter & memoriâ recolendum commendat, Continentiam & incontinentiam simpliciter, in priori dumtaxat delectationum genere positam esse: utpotè in quibus versantur Temperantia & intemperantia. Quod postremum ideo observare videtur, quia hoc loco non tam vitium & feritatem in genere comparat, quàm vitiũ intemperantiæ in specie, cum iis speciebus feritatis, quæ in materia propriâ intemperantiæ positæ sunt: nimirum, in voluptatibus gustûs, & tactûs. Inde etenim deprehendetur, an vitium intemperantiæ sit pejus vitio feritatis; an potiùs è contrà.

10. Sed priusquam ad dirimendam eam controversiam accedat, digreditur ad quæstionem aliam incidentem: an, scilicet, belluæ temperantes, aut intemperantes sint. Videtur enim neutrum iis concedendum; quoniam Temperantia & intemperantia, ex dictis, solùm versantur in voluptatibus humanis. Cùm igitur belluæ capaces non sint voluptatum humanarum, infertur, nec capaces esse Temperantiæ, aut intemperantiæ. Aliunde verò videtur id affirmandum: quia voluptates gustûs & tactûs, in quibus posita est Temperantia & intemperantia, sunt communes belluis.

11. Huic quæstioni respondet negando belluas temperantes, aut intemperantes esse: idque dupliciter probat: Primò: Quia temperantia & intemperantia, ut nuper dictum est, positæ solùm sunt in voluptatibus competentibus homini, quà homo est: ideoque capite præcedenti demonstratum fuit, eas non extendi ad ferinas voluptates, seu modum humanum excedentes. At belluæ capaces non sunt voluptatum competentium homini quà homo est, sed ferinarum dumtaxat, & prætergredientium modum humanum. Ergo neque capaces sunt temperantiæ. Secundò. Quicunque temperans, aut intemperans est, operatur ex consilio & electione, utpotè ex habitu procedens ad opus. At belluæ non operantur ex cõsilio & electione. Ergo nec tẽperantes, nec intẽperantes sunt.

12. Verum conceditur tandem belluis impropria quædam temperantia & intemperantia, seu per simillitudinem, & catachresim, sive abusionem

vo-

vocabuli. Quod ut exponat, assignat tres animantium inter se differentias, seu affectiones diversas. Prima est ὕβρις, id est, contumelia & vis, quamvis alias sæpè pro libidine accipiatur. Secunda μωρία, quæ licèt aliis locis significet stultitiam, in præsenti accipitur pro libidine effusa, aut lascivia. Tertia est edacitas, seu voracitas. Itaque animalium quædam sunt aliis contumeliosiora, id est, nocentiora & truculentiora, ut leones, & dracones: alia turpiora & profusiora ad libidinem, ut sues, & capræ: alia demum voraciora & ad ingluviem ventris propensiora, ut lupi. Unde consequens est, ut ex iis tribus belluarum generibus, quæ magis ad nocumentum aliorum, libidinem, aut voracitatem propensæ sunt, dicantur intemperantes, comparatione facta ad ea belluarum genera, quæ minus nocentes lasciviunt, & comedunt. Cæterum totum id improrium & penes solam similitudinem est.

13. Hinc procedit ad dirimendam quæstionem supra institutam, & docet, feritatem esse minùs malam, quàm vitium humanum: esse tamen malum φοβερώτερον, *terribilius*, seu horribilius. Priorem resolutionis partem probat ferè sic. Id quod naturâ suâ inducit plura & majora mala, pejus est eo, quod pauciora & minora natum est afferre. At vitiositas humana intemperantiæ naturâ suâ inducit plura & majora mala, quam feritas. Ergo pejor quàm feritas est. Minorem, in qua est difficultas, probat: Quia vitiositas humana intemperantiæ, quamvis rationem pervertat, non tamen prorsus extinguit, nec intelligentiam excludit; quibus armatus homo vitiosus potest plurimis nocere modis, & gravissima damna inferre. Feritas verò nullum omnino rationi, atque intelligentiæ locum relinquit, sed perinde eripit homini judicium, ac si esset bellua. Unde non relinquit in homine principium aliquod ad machinandum aliis damna & nocumenta. Ergo vitiositas humana intemperantiæ naturâ suâ inducit plura & majora mala, quàm feritas.

14. Posteriora asserti pars suadetur, vel ex eodem principio: Quia licèt vitiosus intemperans pejor sit, quam ferinus; adhuc retinet rationem, & intelligentiam, licèt perversam, qua possit à maleficio desistere, & cohibere vitiositatem suam, ne aliis noceat. Qui autem efferatus est moribus, omnem à se rationis ductum expulit: ideoque nihil in eo manet, quo impediat immanem illam nocendi vim. Ergo hic posterior est longè formidabilior seu horribilior, tanquam à quo certiùs & inevitabiliùs malum timeri possit. Quare merito Jurisconsulti, dum loquuntur de homine, qui alienæ rei nocuit, ut alienis vineis, olivetis, aut prædiis; dicunt, eum fecisse damnum: cæterùm dum de belluis nocentibus leges ferunt, non dicunt eas damnum intulisse, sed pauperiem fecisse. Unde epigraphe illa cujusdam tituli Institutionum, *Si quadrupes pauperiem fecisse dicatur*. Quo ipso ostendunt, belluam, sive feram multò magis nocere, quàm hominem. Hic enim, cùm præditus ratione sit, videtur se cohibere, ne tantum afferat nocumenti, quantum posset. Bellua autem, cùm ratione omnino careat, non habet aliquid, quo vires nocendi cohibeat: ideoque ex toto naturæ impetu proruens, pauperiem, sive vastitatem affert.

15. Deinde affert similitudinem ductam ex inanimis, & animatis, quæ propter ingentem distantiam vix admittunt comparationem mutuam. Sic ait, vitium & feritatem vix inter se comparationem admittere; quoniam habent se, vitium quidem instar inanimati, feritas autem instar animati. Sicut enim animatum est quod in se habet principium vitæ, quo caret animatum: ita etiam vitiosus homo habet in se principium nocendi pluribus & diversis modis, quod est ratio seu intelligentia, qua possit excogitare & invenire plurima in damnum aliorum. Qui autem belluinos seu ferinos mores induit, expellit à se ductum rationis & intelligentiæ; ideoque caret principio illo multipliciter nocendi. Ergo quemadmodum in genere naturæ vix comparationem admittunt animatum & inanime, sic etiam in genere moris vitium & feritas vix comparari possunt. Quare sicut in genere naturæ animatum est longè melius inanimato, quia addit præ illo principium vitæ, quæ est aliquid bonum; ita in genere moris longè pejor est homo vitiosus, quàm ferinus; quoniam præ hoc addit principium plurium operationum noxiarum, quæ sunt aliquid malum.

16. Denique similitudine alia comparat vitiositatem humanam cum feritate, sicut injustum cum injustitia. Hæc enim caret principio illo adjuncto, quod appellari solet principium *quo*: ideoque non videtur per se lædere, sed solùm quia est in homine injusto, qui per se lædit, quoniam præditus est principio intrinseco nocendi. Ergo pejor est homo injustus, quàm injustitia. Atqui etiam vitiositas humana adjunctum habet sibi principium multipliciter nocendi, nimirum, rationem & intelligentiam, quamvis perversam, & obtenebratam: feritas autem id principium excludit, sicuti & rationem omnem. Ergo vitiositas humana multò pejor quàm feritas est. Itaque analogiâ quadam invicem comparantur vitiositas & feritas, atque invicem se excedunt sub diversa inspectione. Feritas terribilior est, seu formidabilior, quia non habet sibi adjunctum principium aliquod rationis, quo vires nocendi cohibeantur. Vitiositas autem pejor est, quia adjunctum habet qualecunque lumen, seu principium rationis, quo excogitare possit plures nocendi vias, & multiplex malum inferre. Ratio itaque, seu intelligentia hominis vitiosi prodest, tum ad augendam malitiam vitiositatis, tum & ad minuendam ejus terribilitatem, quæ duo, licet in specie contraria videantur, reipsa cohærent sub alia & alia inspectione.

Vide D. Thomam 2.2.q.155.art.4.&q.156. art.4.&q.159.art.2. atque ipsius Interpretes.

CAPUT

CAPUT SEPTIMUM.

De continente & incontinente, constante, & molli.

IT autem ut circa voluptates, doloresque per tactum, gustumque, & cupiditates, ac fugas, circa quæ versari temperantiam, & intemperantiam prius est definitum, ita sese habeat quispiam, ut aut superetur ab iis ipsis, quæ plerique superant homines, aut superet ea ipsa, à quibus plerique vincuntur. Atque si circa voluptates ea sese habeat, primo quidem modo incontinens est, secundo autem continens. Sin circa dolores, primo quidem modo mollis est, secundo autem constans. In horum autem medio plurimorum hominum habitus collocantur, & si ad deteriores magis declinant. Sed quoniam quædam voluptates sunt necessariæ, quædam non necessariæ, & usque ad quendam terminum, exuperationes verò defectusque non sunt necessarii: & simili modo res sese habet, & in cupiditatibus, atque doloribus: qui voluptatum exuperationes, aut exuperantes voluptates ob electionem, atque ob ipsas, & ob nullam rem aliam inde provenientem persequitur, intemperans est. Hunc enim non pœnitere necesse est: quare est incurabilis. Quem enim non pœnitet, is est incurabilis. Qui verò deficit, oppositus est. At qui inter hos medius collocatur, temperans est. Similiter intemperans est, & qui, non quia vincitur, sed ob electionem, dolores corporis fugit. Eorum autem, qui non eligunt, alius ob voluptatem, alius ob ejus fugam doloris, qui à cupiditate provenit, ducitur. Quare inter se differunt. Cuilibet enim deterior esse videbitur, si quis non cupiens, aut remissè, quippiam ageret turpe, quàm vehementer cupiens: & si non iratus pulsaret, quàm concitatus irâ. Quid enim ageret, si esset in perturbatione? Quapropter intemperans incontinente deterior est. At eorum, quos diximus, alter mollitiæ magis subiicitur speciei, alter est incontinens. Atque incontinenti quidem continens, molli verò constans opponitur. Constantia nanque in resistendo, continentia verò in superando consistit: suntque diversa resistere, ac superare, sicut non vinci, & vincere. Quapropter & continentia magis, quàm constantia, est expetenda. Qui autem in his, quibus plerique resistunt, deficit, iis mollis est, & delicatus, (deliciæ nanque sunt mollitiæ quædam) qui quidem vestem trahit, ne subeat laborem tollendi: & cùm imitetur ægrotantem, se non putat miserum esse, qui misero similis est. Similiter res sese habet & circa continentiam, & incontinentiam. Non est enim mirum, si quis à vehementibus, & exuperantibus, aut voluptatibus, aut doloribus vincitur: quin ignoscendum est, si resistens vincitur tandem: ut Theodecti poetæ Philoctetes à serpente morsus: aut Carcini Cercyon in Halope: & ut homines ii, qui detinere risum enitentes, accumulatum illum effundunt, ut accidit Xenophanto. Sed si quis iis, quibus multitudo resistere potest, succumbit, & non adversari potest, non ob generis naturam, aut ob morbum, qualis est mollities, quæ regibus Scytharum inest ob genus, & ut mulier à viri distat naturâ. Videtur autem & is, qui est ad jocum propensior, intemperans esse: est tamen mollis. Nam jocus relaxatio est, siquidem requies est. Qui verò ad jocum proclivis est, ex iis est, qui in hac exuperant. Atqui incontinentiæ alia est temeritas, alia infirmitas. Quidam enim deliberatione facta, non persistunt in iis, quæ statuerunt ob perturbationem: quidam ex eo quia non consultârunt, à perturbatione ducuntur. Sunt enim qui antè sentientes, & providentes, ac se ipsos, rationemque excitantes, non superantur à perturbatione, sive voluptatem id, quod movet, sive dolorem efficiat: perinde atque pertitillati non titillantur. Maximè autem celeres, ac biliosi atra bili, temeraria incontinentia sunt incontinentes. Illi enim ob velocitatem, hi ob vehementiam non expectant rationem, ex eo quia ipsius sunt imaginationes sequaces.

SUM,

SUMMA ET EXPLANATIO CAPITIS SEPTIMI.

Comparatio habituum Continentiæ cum Constantia & Tolerantia: item incontinentiæ cum inconstantia & mollitudine, quoad probitatem, improbitatemque. Incontinentiæ humanæ divisio in duplicem speciem.

COMPARAT Arist. hoc loco Continentiam & incontinentiam cum aliis habitibus, qui videntur valde affines utrique: nimirum Continentiam cum Constantia, quæ & tolerantia, & perseverantia dicitur: incontinentiam verò cum mollitie, seu mollitudine. Dividitur caput in tres partes. In prima traditur, Continentiam atque incontinentiam versari in materia communi Temperantiæ & intemperantiæ, Constantiæ & mollitiei. In secunda decernitur, Continentiæ atque incontinentiæ esse suam probitatem & improbitatem, quæ cum iis habitibus conferri possit. In tertia denique dividitur incontinentia humana, seu propria hominis, in duas species, sive genera.

2. Circa primam partem comparat prædictos habitus Continentiæ & incontinentiæ cum Constantia & mollitudine: ac primò pronuntiat, duos priores versari in voluptatibus corporis, quæ ad gustum & tactum spectant: duos verò posteriores in doloribus corporis. Inter quos opportuna comparatio fit; quoniam Continentia & Constantia se habent per modum prosecutionis: incontinentia verò & mollitudo per modum fugæ: simili sanè modo, ac Continentia ipsa cum Temperantia, & incontinentia cum intemperantia confertur. Dupliciter enim observat versari homines in voluptatibus: aut enim vincuntur ab iis, quæ faciles superatu sunt, & quibus plerique hominum prævalent; ideoque sunt incontinentes: aut vincunt illas, à quibus plerique superantur; & sunt continentes. Similiter & circa dolores, aut vincuntur ab iis, quos plerique hominum vincunt; & sunt molles: aut superant eos, à quibus plerique superantur; & sunt ac dicuntur constantes.

3. Quatuor itaque habitus, aut quasi habitus sunt Continentia & incontinentia, Constantia & mollitudo, quorum differentia desumitur in ordine ad voluptates & dolores. Præter eos verò, ait, esse plures habitus intermedios, & ejusmodi, ut magis inclinent in id, quod deterius est, quàm in id, quod honestum: omnesque ii in voluptatibus & doloribus positi sunt. Oportet enim circa vehementiores aut leviores, tum voluptates, tum & dolores, assignare plures habitus interceptos, ut Aspasius observat. Incontinens enim non solùm superatur ab urgentibus cupiditatibus, sed etiam à levioribus, quas plerique hominum superant: continens autem vincit magnas & vehementes cupiditates. Qui igitur mediocres cupiditates solùm superat, inferior erit continente, & superior incontinente: quia nec tantundem probitatis habet, ac prior; nec improbitatis, ac posterior. Similiter constans superat ingentes dolores: mollis autem vel à levibus superatur. Ergo qui solùm vincit mediocres dolores, erit inferior constante, & superior molli: atque adeò sicut inter Continentiam & incontinentiam, ita etiam inter Constantiam & mollitudinem debet esse aliquis habitus interjectus. Nimirum, ubi specialis difficultas est, oportet assignare peculiarem habitum ad victoriam. Cùm igitur peculiaris difficultas sit ad vincendum mediocres voluptates & dolores; oportet esse in eum finem destinatos aliquos habitus intermedios.

4. Deinde assignat rationes quasdam differentiæ inter eos habitus: ac primò quidem inter incontinentiam & mollitudinem id discriminis esse ait, quòd licèt utraque versetur in voluptatibus & doloribus; alio tamen, & alio modo. Incontinens enim magis studium suum collocat in prosequendis voluptatibus, quàm in fugiendis doloribus; & ex amore voluptatum fugit dolores: mollis autem magis in eo est, ut fugiat dolores, quàm ut prosequatur voluptates; & eas amplectitur, ut dolores vitet. Similiter quoque se habent Continentia & Constantia suo modo. Continentia enim præcipuè vires exerit, ut voluptatibus & cupiditatibus contradicat: Constantia autem, ut vincat tristitias & dolores. Verum quia dolores sæpe in causa sunt, ut minus resistatur voluptatibus; Continentia ex consequenti pugnat adversus dolores, ut voluptates vincat. Et quoniam voluptates sæpe etiam impedimento sunt ad vincendum tristitias & dolores; inde est quòd Constantia pugnat indirectè adversus voluptates, ut ex doloribus & tristitiis palmam seu victoriam reportet, quam directè quærit.

5. Alteram differentiam constituit inter eosdem habitus ductam ex comparatione illorum cum Temperantia atque intemperantia: sicut enim priori illarum similis est Continentia, ita & Constantia: ac quemadmodum posteriori affinis incontinentia est, ita & mollitudo. Temperantia enim conatur vincere animi tristitiam ortam ex desiderio voluptatum: quod etiam suo modo præstare student Continentia & Constantia. Intemperantia eandem tristitiam fugit: quod suo etiam modo faciunt incontinentia & mollitudo.

6. Verùm ut id luculentiùs exponat, observat, quod sæpe alias docet in hoc Opere, varias esse corporis delectationes. Quædam enim sunt necessariæ, ut illæ quæ capiuntur generatim ex cibo: aliæ autem non necessariæ, quæ solùm ex cibo delicatiori, aut exquisitiori habentur. Insuper & in ipsis voluptatibus, quæ necessariæ sunt, ait esse definitam aliquam mensuram, intra quam sint necessariæ; quoniam cibum, etiam communem, accipere ultra quàm par sit ad vitam corporis tuendam, & in proportione debita conservandam, non censetur quid necessarium aut permissum, sed exuperans, & vituperio dignum. Eâ verò distin-

ctione statutâ, pronunciat, illum verè & propriè intemperantem esse, qui sequitur exquisitas delicatioresvè corporis voluptates, & fugit dolores seu tristitias oppositas; insuper & illum qui in communibus delectationibus, quamvis ex genere suo necessariis, ut in cibo & potu frequenti, quærit quod nimium sive exuperans est, ex fine solius voluptatis. Neque enim aliud propositum habet intemperans in omnibus operationibus utriusque generis assignati delectationem afferentibus, quàm ut in iis voluptatem quærat ex animi consilio electinneque. Unde infert Arist. intemperatos homines esse propemodum insanabiles, & quidifficilè pœnitentiâ corrigi possim; quoniam in eo proposito quærendæ voluptatis penè immobiles hærent, & in voluptate ipsa non inveniunt amaritudinem aliquam pœnitentiæ, qua ad meliorem frugem revocentur.

7. Exinde igitur colligit npportunum discrimen inter intemperatum, incontinentem, & mollem. Intemperans enim ex animi consilio electioneque, delectationes sequitur, & ex earum amore tristitias ac dolores fugit. Incontinens verò idipsum sequitur, non ex animi consilio, sed ex impetu perturbationis ad voluptatem inclinante. Mollis denique est, qui vinci se sinit à tristitia & dolore exigua, ob desiderium voluptatis. Quare demum omnes prædicti habitus conveniunt in materia, quæ communis est omnibus, & continetur intra voluptates ad gustum & tactum spectantes. Conveniunt quoque in eo, quòd temperantia, Continentia, & Constantia, vincunt cupiditates earum voluptatum: intemperantia autem, incontinentia, & mollitudo, vincuntur ab iis. Differunt autem prout jam suprà explicatum est.

8. Sed differentia hæc illorum pleniùs innotescet, propositâ uniuscuiusque definitione ad mentem Aristotelis, eaque in concreto traditâ, quoniam sic meliùs explicatur. Itaque definiendus modò est temperatus & intemperatus: continens & incontinens: constans & mollis. Temperatus est qui servat mediocritatem in voluptatibus vitæ necessariis ad gustum & tactum spectantibus, respuitque non necessarias, & satis resistit doloribus, quibus allicitur ad nimias & illicitas voluptates ejusmodi. Intemperatus è contrà est, qui ex animi consilio & electione easdem voluptates sequitur & fugit omnes tristitias, quibus impediri posset à voluptate assequenda. Continens est, qui non vincitur à vehementi cupiditate earum delectationum, sed resistit, nec abduci se patitur. Incontinens est, qui facilè cedit cuilibet cupiditati gustûs, aut rerum venerearum, quamvis ea levis sit: ut qui turpis ac deformis fœminæ amore ducitur. Constans est qui non cedit magnis doloribus & tristitiis, sed forti atque immoto animo se habet circa eas omnes, ut famem, sitim, calorem, frigus, orbitatem, bonorum jacturam, exilium, & alias ingentes calamitates: neque iis trahi se patitur ad inconcessas voluptates gulæ, aut veneris. Mollis denique est qui doloribus exiguis, & tristitiis levioris notæ vincitur; ideoque voluptatibus cedit: Quæ definitiones, seu potiùs descriptiones, maximè notandæ sunt; quoniam ex iis attentiùs consideratis plures difficultates implexæ præoccupantur.

9. Circa secundam partem comparat eosdem habitus quoad probitatem & improbitatem uniuscujusque. At primò quidem quærit de intemperato, & incontinente, quisnam eorum deterior sit. Pronuntiat autem, intemperatum pejorem esse, quam inconunentem: idque ferè sic probat: Quisquis levi cupiditate allectus succumbit & turpiter agit, pejor est quàm qui urgenti cupiditate, & impotenti perturbatione ductus. At intemperatus levi cupiditate allectus succumbit & turpiter agit: incontinens verò nonnisi vehementi cupiditate, & impotenti perturbatione ductus. Ergo intemperatus pejor est, quàm incontinens. Unde & pejor habetur qui ex qualibet levi occasione alium percutit, quàm qui ex gravissimo impetu iræ: & pejor quisquis ex prælectione, sive habitu vitioso, facilè ducitur ad operandum malum, quàm qui ex passione, aut turbatione aliqua; quoniam in priori operatio est magis voluntaria, quàm in posteriori. Patet verò intemperatum spectare ad primum ex iis generibus: incontinentem autem ad secundum. Intemperatus ergo deterior est, quàm incontinens.

10. Deinde comparat continentem cum constante, & deinde incontinentem cum molli. Ac circa primum probat continentem esse constante meliorem: Quia melior est, per se loquendo, qui vincit, quàm qui solùm non vincitur: sicuti melius est bonum, quàm carentia sola mali. At continens est qui vincit voluptatum cupiditatem: constans verò, qui non vincitur à doloribus & tristitiis. Ergo melior est per se loquendo, continens, quàm constans. Quò ad secundum verò docet mollem esse pejorem incontinente. Probatque: Quia pejor est ille qui leviori adversario, sive cupiditati succumbit, quam qui cedit majori & fortiori. At mollis leviori adversario, seu cupiditati succumbit, quàm incontinens. Nimirum, ut Aspasius observat mollis est, qui sinit se vinci à levissimis doloribus & tristitiis, quibus nec incontinens quidem cederet. Ergo mollis pejor est, quàm incontinens. Quare mollis ab Arist. dicitur *τρυφῶν*, id est, *delicatus*, à verbo *τρυφᾷν*, quod significat delicatè vitam agere. Unde *τρυφερός*, *delicatulus*, sive *tener*. De molli igitur, seu delicato, docet esse eum, qui omnem fugit tristitiam ex quolibet levi labore provenientem: exemplumque affert in eo, qui lutulentâ incedens viâ pertrahit vestes fluxas & defluentes per lutum, ne levissimam molestiam subeat in iis attollendis: quo defectu notatus fuit in pueritia Julius Cæsar, quoniam malè præcinctus incedebat. Addit deinde, delicatos esse similes miserè laborantibus; quoniam superveniente gravi labore ingentem afflictionem sentiunt præ aliis: sicut qui fluxis vestibus cœnum collegit, ut minimam molestiam vitaret, postea majori cum labore cogitur eas purgare atque eluere.

11. Ut autem tacitam obiectionem præoccupet, admonendum putat, non omnem hominem, qui voluptatibus vincitur, esse incontinentem; neque omnem illum, qui doloribus superatur, esse mollem. Si enim voluptates, aut dolores ingentes sint, & nimiùm proinde alliciant, aut deterreant; qui ab iis superatur, neque incontinens erit, neque mollis. Quod hac ferè ratione demostrat. Nemo incontinens aut mollis, veniâ dignus est. At qui vincitur ab urgentissima cupiditate, aut acerbissimo dolore, veniâ dignus est. Ergo qui vincitur ab urgentissima cupi-

dita-

ditate; aut acerbissimo dolore, non est incontinens, neque mollis. Consequentia est in tertio modo secundæ figuræ. Major constat: quia neque in incontinente, neque in molli est ulla excusationis ratio, aut commiserationis: cùm à levi inimico vincantur, cui facilè resistere possent. Minorem verò probat Arist. triplici exemplo. Primum est Philoctetis apud Theodectem, Poëtam Tragicum, & ipsius Arist. auditorem: in cujus Tragœdia quadam Philoctetes à vipera ictus lectifero morsu, & post maximam dolorum tolerantiam exclamans, dixisse fertur: Κόψατε τὴν ἐμὴν χεῖρα. *Abscindite meam manum.* Quod ita refert Aspasius, & confirmat Sophocles in Tragœdia illa, quæ *Philoctetes* inscribitur, & Homerus multò antea accinerat Iliad. β. ac denique Cicero 2. *Tuscul.* *QQ.* commemorat illis verbis: *Aspice Philoctetem, cui concedendum est gementi*. Ergo qui acerbissimo dolore victus tandem prorumpit, & cedit dolori, dignus est veniâ.

12. Secundum exemplum affert ex Carcino, Poëta item Tragico, & Agrigentino: qui, dum fabulam meditaretur, à serpente ictus interiit, ut Suïdas testatur. Is ergo in Tragœdia, quam Alopem inscribit, fabulatur Alopem ipsam deprehensam à Cercyone patre suo uterum ferentem. Cùmque pater ipse sciscitaretur ab ea quisnam fuisset ejus turpidinis author, & deprehenderet fuisse Neptunum; statim in miseros ejulatus prorupit, & eo dolore correptus fuit, ut vitam acerbissimam duceret. Sanè in tanta doloris caussa, inquit Arist. Cercyon veniâ & commiseratione dignus fuit, longeque à mollium conditione positus. Hi enim vel levissimis doloribus cedunt, & impatienter se habent in iis, quibus communiter cæteri hominum resistunt: ideoque nullam condonationem merentur. Philoctetes autem & Cercyon, nonnisi acerbissimo & insolito dolore commoti, in clamores proruperunt: ideoque veniâ digni habiti sunt.

13. Tertium exemplum petit ab iis, qui diu multumque reprimentes risum, nec jam potentes ampliùs illum cohibere, tandem repentè totum effundunt, & solvuntur in cachinnum. Ita Arist. olim Xenophanto accidisse inquit, & exempla ferè obvia sunt. Ac quemadmodum veniâ dignus est qui diù fortiterque cohibuit risum, quamvis postea immodicâ rei jocositate victus in cachinnum prorumpat: ita etiam condonationem aliquam meretur, seu excusationem videtur habere, qui aut impotenti perturbatione, aut dolore nimiùm acerbo motus, cedit tandem, & vinci se finit à cupiditate. Ergo is, neque incontinens, neque mollis est.

14. Sicut autem non omnes qui cedunt cupiditati aut dolori, sunt incontinentes aut molles, nisi ubi cupiditas nimiùm urgens est, aut dolor maximè acerbus; ita etiam addit, neque omnes eos qui communibus & usitatis cupiditatibus ac doloribus cedunt, seque vinci ab iis patiuntur, esse incontinentes & molles. Aliqui enim sunt qui incontinentibus & mollibus accenseri non debent; quoniam ejusmodi cupiditatibus doloribusque se superari sinunt, propter solum generis vitium, aut morbum. Quibusdam enim accidit ex complexione hæreditaria humorum, aut ex natura totius gentis, civitatis, provinciæve, ut vel levibus delectationibus tristitiisque repugnare, aut prævalere facilè nequeant: ut fieri videmus in filiis Principum, Regumque, molliter educatis, & observat Aristoteles, sive in Regibus Scytharum, ut Florentini & Parisienses codices habent: sive in Regibus Persarum; ut Aspasius quondam legit, & Lambinus, aliique legendum putant. Et meritò quidem; quoniam Scythæ apud Historicos nusquam molles, sed barbari & immites audiunt: Persarum verò Reges, quamvis initio severissimi fuisset, postea labente imperio, & solutâ disciplinâ, in luxus & delicias abjerunt, ut plures tradunt, & observat Polinæus lib. 4. *Stratagematum*. Quamvis Giphanius id de Scythis accipiat, & probare conetur ex Herodoto lib. 1.

15. Similes Scytharum, sive Persarum Regibus fuêre, & fortè molliores, Sybaritæ: de quibus Athenæus lib. 12. testatur ita delicatos extitisse, ut omnes opifices, in quorum officinis strepitus aliquis edi posset, ut fabros, textores, aliosque ejusmodi, imò & gallos gallinaceos, ex urbe depulerint, ne somnum interturbarent. Smindrydes, ejusdem civitatis Princeps, teste eodem Athenæo, ac Senecâ, usque adeò mollis, & delicatulus fuit, ut videns quendam fortè terram fodientem, & rastrum altiùs elevantem, conquestus fuerit propterea de ictu capitis, & dolore lateris, hominemque coëgerit ab eo exercitio cessare. Sæpe etiam conquestus dicitur, bilem sibi concitatam, & stomachum, quòd rosarum foliis complicatis incubuisset. Omnes eos igitur Arist. molles quidem fatetur, nisi fortè id acceperint ab origine, parentum hæreditario vitio, aut gentis, vel civitatis peculiari complexione. Tunc enim non tam vitium est, quam defectus naturæ, & imbecillitas.

16. Præterea & à mollium atque incontinentium numero excludit morbosos, qui propterea ægrè ferunt molestias & dolores, atque ab iis se superari patiuntur: quales sunt apoplectici, & podagrâ laborantes, quibus omnis motio est admodum molesta. Iis accenset fœminas, quæ propter debilitatem & imperfectionem sexûs delicatiores sunt ad ferendos dolores. Quare ii omnes non sont dicendi simpliciter molles, incontinentesve; sed solùm relatè, sive comparatione factâ ad alios similis conditionis aut sexûs. Si enim aliquis ex Regum filiis, aut morbosis, aut fœminis, non sustineat eos dolores, quos perferunt communiter cæteris filii Regum, aut morbosi, aut fœminæ; is, comparatione cum iis factâ, meritò censebitur mollis, aut incontinens; quamvis cum adjectione, ex genere, ant morbo, aut sexu. Similiter & molles cum adjectione dicendos existimat jocosos, propter similitudinem quandam: quamvis eos intemperantes appellat Cicero lib. 1. *Offic.* Verùm præstat eos molles dicere; quoniam jocositas est nimia propensio ad remissionem, seu relaxationem animi in ludis sive jocis positam, ut hoc loco ait Arist. & jam docuerat lib. 4. cap. 8. ubi plura de hoc. Cùm ergo nimia remissio, sive relaxatio animi, sit valde affinis mollitudini; consequens est, ut qui plus justo indulgent jocis, similitudine quadam molles dicantur. Propriè tamen molles non sunt, cum jocositas non versetur in voluptatibus gustûs & tactûs; in quibus solis posita est mollitudo, sicut & incontinentia, & intemperantia, atque habitus iis contrarii, ut sæpe dictum est.

17. Circa tertiam partem dividit incontinentiam bipartitò: ut quædam sit temeraria, effrænis, & præceps: alia infirma, seu imbecilla Prior est

propria illorum, qui statim ac cupiditatis impetum aliquem sentiunt, absque ulla deliberatione consiliove, ducuntur ab ipsa cupiditate, & velnti in præceps feruntur. Posterior iis competit, qui ingruente cupiditatis illice, consilium capiunt, deliberantque, an ipsi parendum sit, an potiùs contradicendum: atque in ea pugna rationis & voluptatis positi, licèt sæpe vincant, sæpiùs tamen vincuntur, quod potiùs infirmitatis, quàm temeritatis est. Quare prius illud incontinentiæ genus est minùs voluntarium, ratione urgentioris caussæ; ac proinde excusatione dignius. Cæterum, hoc posterius minùs frequentem lapsum affert. Qui enim deliberant & consilium capiunt, vincere possunt & solēt cupiditatem, quamvis sæpe ab ea vincantur: quæ sanè est imbecillitas humana. Ideoque vitæ ad præscriptum honestatis instituēdæ plurimùm prodest, ut quis secum consulat deliberetque, quid in qualibet occasione facere oporteat, aut quomodo ea fugienda, seu declinanda sit; quod sanè tutius est. Is enim facit, ut Aristoteles loquitur, non aliter ac ii, qui cùm seipsos titillaverint, postea ab aliis titillati non commoventur. Qui autem absque consilio, aut deliberatione ulla se gerunt, longè fragiliores sunt; quoniam absque ullo rationis fræno in præceps rapiuntur, & rejiciunt à se rationis ductum, quo possent à voluptatibus cohiberi.

18. Hujus generis esse ait plerunque homines acutos, & melancholicos. Acutorum appellationes eos intelligit, qui acuta bile præditi sunt & cholerici vulgò dicuntur. Ii enim celeriter huc atque illuc commoveri solent, ideoque non expectare consilium & deliberationem ad operandum. Melancholicis quoque id incontinentiæ præcipitis genus tribuit; quoniam iis propter excessum atræ bilis accidunt vehementissimi motus, tanquam amentibus & furiosis, ut idem Arist. observat problem. 30. sect. 1. Malè autem Gallutius docet, incontinentes præcipites esse deteriores, quàm imbecillos, & consilium capientes: cùm nihil ejusmodi doceat hoc loco Arist. quin & palam oppositum tradat cap. sequenti. Vide ibi num. 5. Prodest illustrandæ doctrinæ traditæ illud Livii 22. *Omnia non properanti clara certaque sunt: festinatio improvida est & cæca.* Et lib. 13. *Nihil magni discriminis consiliis tam inimicum, quam celeritas.* Denique illud Herodoti lib. 8. præ oculis habere oportet: ἀνὴρ οὕτως ἂν εἴη ἄριστος, &c. *Vir ea ratione fiet optimus, si in deliberando quidem cunctetur, & prætimeat quicquid potest contingere: in agendo autem confidat.*

CAPUT OCTAVUM.

Discrimen incontinentis ab intemperato.



At vero intemperantem quidem non pœnitet, ut est dictum. In electione nanque persistit. Incontinens autem facilis est omnis ad pœnitentiam: quo circa non ita res sese habet, ut dubitavimus: sed ille quidem incurabilis, hic autem est curabilis. Vitium enim morbis est hisce persimile, aquæ intercuti, inquam, & tabi: incontinentia verò morbo comitiali. Etenim illud continua, hæc non continentia est improbitas. Atque omnino diversum est genus incontinentiæ, atque vitii. Vitium enim latet, incontinentia verò non latet. Horum autem ipsorum ii, qui ante rationem ducuntur: meliores iis sunt, qui rationem quidem habent, non autem persistunt in ea. A minore nanque perturbatione vincuntur, & non absque deliberatione, ut illi. Incontinens enim similis est iis, qui citò fiunt ebrii, & pauco vino, & pauciore, quàm plerique. Patet igitur, incontinentiam, vitium non esse, nisi aliqua ex parte fortasse. Nam hæc quidem est præter electionem, illud autem cum electione. In actionibus tamen est similitudo, ut Demodocus in Milesios dixit. Milesii nanque insipientes quidem non sunt; ea tamen faciunt, quæ agunt insipientes. Et incontinentes injusti quidem non sunt, injuriam tamen faciunt. Cùm autem alter sit talis, ut non ex eo quia est ipsi persuasum, exuperantes corporis voluptates, præterque rationem rectam sequatur: illi quidem dissuaderi facilè, huic autem haud facile potest. Principium enim ipsum, virtus quidem conservat, vitium verò corrumpit. Id autem gratiâ cujus, principium est in actibus, perinde ut suppositiones ipsæ in mathematicis. Neque igitur ibi docendorum principiorum est ratio, nec hîc. Sed virtus aut naturalis, aut assuetudine parta, caussa est opinandi circa principium rectè. Talis igitur homo temperans est: at contrarius est intemperans. Est autem quidam alius ob perturbationem à recta ratione discedens, quem perturbatio, ut non agat quidem ut recta ratio jubet, superat: ut sit autem talis, ut ipsi sit persuasum, oportere persequi voluptates liberè, tales non vincit. Atque hic est incontinens, qui quidem intemperante melior est. Nec est autem absolutè pravus, conservatur enim id in ipso, quod est optimum, principium, inquam, ipsum. Alius autem est huic contrarius, qui persistit, & non ob perturbationem à ratione discedit. Ex his igitur patet, hunc quidem studiosum, illum autem improbum habitum esse.

SUMMA

SUMMA ET EXPLANATIO CAPITIS OCTAVI.

Intemperatum multò deteriorem eſſe incontinente. Quo differant & conveniant inter ſe intemperantia & incontinentia.

QUEMADMODUM ſuperiori capite inſtituta fuit comparatio inter continentem & conſtantem, propter quandam utriuſque ſimilitudinem: ita & nunc comparantur incontinens atque intemperatus, quoniam valde ſibi affines videntur. Dividitur autem caput in duas partes. Priore illarum decernitur, intemperatum eſſe pejorem incontinente. Poſteriore parte traditur multiplex ſimilitudo & diſſimilitudo inter incontinentiam & intemperantiam.

2. Circa priorem partem pronuntiat, intemperatum eſſe pejorem incontinente. Idque quatuor rationibus probat, quamvis ſubobſcurè & breviter perſtrictis, pro more ſuo. Prima ſub hac formula proponi poteſt. Quicunque ita peccat, ut non facilè pœnitere poſſit, pejor eſt illo, qui ita peccat, ut facilè poſſit pœnitere. At intemperatus ita peccat, ut non facilè pœnitere valeat: incontinẽs autem ita, ut facilè poſſit pœnitere. Ergo intemperatus pejor eſt, quàm incontinens. Major patet: nam qui ita peccat, ut vix præſtet locum remedio, pejor eſt, quàm qui ita delinquit, ut remedio locum præſtet. Minor autem ſuadetur ex conſtitutis præcedenti capite. Intemperatus enim peccat ex animi conſilio, electioneque, & in ea permanet ſecundùm habitum: quo ipſo excludit à ſe dolorem, ſeu pœnitentiam malefacti. Incontinens verò ſolùm peccat inſtante cupiditate ac perturbatione: qua poſtmodum refrigeſcente facilè poteſt cognoſcere ſuum erratum, & diſplicere ſibi in illo. Ergo prior longè difficiliùs pœnitere poteſt, quam poſterior.

3. Secunda ratio, & veluti confirmatio præcedentis eſt, quòd inſtituta comparatione inter duo mala, illud ſit deterius, quod diuturnius: ſicuti & inter bona melius illud habetur, quod magis durabile eſt. Atqui intemperantia eſt malum diuturnius, quàm incontinentia. Ergo inſtitutâ inter utramque comparatione, intemperantia deterior eſt. Aſſumptio, ſive minor ſyllogiſmi, ſuadetur ab Ariſtotele ſimilitudine morborum corporis. Intemperantia enim eſt habitûs, ſeu vitioſitas quædam naturâ ſuâ ſtabilis & perpetua, inſtar tabis, aut hydropis; quæ, ubi ſemel corpus humanũ poſſederint, immobiliter hærent, & uſque ad ſepulchrum comitantur. Incontinentia autem eſt vitioſitas non continua, ſed interrupta, & ſimilis epilepſiæ, ſeu morbo comitiali, qui modò abit, modò revertitur. Nimirũ, intemperantia eſt vitioſitas per modum habitus, atque adeò permanens inſtar eorum morborum, qui vulgò habituales dicuntur: incontinentia autem potiùs ſe habet inſtar diſpoſitionis, quæ facilè fluit, ſeu accedit, & recedit. Ergo intemperantia eſt malum diuturnius, quàm incontinentia.

4. Tertia. Omne malum occultum & latens, pejus eſt quàm apertum & manifeſtum. At intemperantia eſt malum occultum & latens: incontinentia autem malum eſt apertum & manifeſtum. Ergo intemperantia pejor eſt, quam incontinentia Major videntur per ſe nota, & ſuadetur inſuper: quia malũ quod periculoſius eſt, & difficiliùs vitar poteſt, proculdubiò deterius eſt malo illo, quod minùs periculis affert, & vitari poteſt faciliùs. At malum occultum eſt periculoſius, & vitatu difficilius, quàm apertum & manifeſtum, ut palam eſt. Minor autem probatur, quia intemperatus habet judicium corruptum, ac proinde non attendit, nec conſiderat malitiam operis quod agit. Unde pravitas operis occulta quodammodo eſt, & quæ decipit ſub ſpecioſa voluptatis forma. Incontinens verò antequam turpiter agat, deliberat ſecum, & conſulit an exequatur opus, quia jucundũ eſt; an ab eo ſe cohibeat, quia malum eſt. Ergo intemperantiæ malum eſt occultũ, incontinentiæ verò apertum & manifeſtũ.

5. Quarta. Quicunque vincitur à minori cupiditate, & leviori commotione, pejor eſt illo, qui ſuperatur à graviori, & vehementiori. At intemperatus vincitur à minori cupiditate, & leviori commotione: incontinens verò à graviore & vehementiore. Ergo intemperatus pejor eſt incontinente. Major patet: nam qui minorem excuſationem habet de peccato ſuo, pejor eſt illo, qui majorem excuſationem habet. At quiſquis vincitur à minori cupiditate & commotione, minorem etiam excuſationem habet de peccato ſuo, quàm qui ſuperatur à majore & vehementiore, ut patet. Ergo pejor eſt. Minor autem ſuadetur quoad priorem partem; quoniam intemperatus quolibet levi impulſu, aut commotione tangatur, facilè labitur, ratione habitus vitioſi in ipſo reſidentis: ſicut ille, qui ebrietatis habitu imbutus, perexiguo vino tentatus, facilè in ebrietatem cadit. Quoad poſteriorem verò partem ſuadetur eadem minor, ſupponendo diſtinctionem incontinentium traditã cap. præced. n. 17. ut quidam illorum ſint præcipites temerariíque, neque ullum expectantes conſilium, deliberationemve, quoniam vehementi commotione flavæ aut atræ bilis rapiuntur ad cupiditatem. Flava enim bilis ſive acrimonia, humores corporis pungit, & ſtimulat, ut in febri tertiana cernitur: alios verò atra bilis concitata vehementi calore, ita commovet, ut interdum in furorem agat. Alii autem incontinentium ſunt, qui circa agenda conſilium & deliberationem capiunt: ſed tamen voluptate incitati conſilium & propoſitum ſuſceptum deſerunt. Et hi pejores videntur præcedentibus, quoniam liberiùs peccant, & à leviori commotione vincuntur. Ratio autem Ariſt. procedit de incontinentibus prioris generis, quos conſtat vinci à commotione vehementiore & graviore, quam ſit illa, à qua intemperati vincuntur. Ergo intemperati pejores ſunt, quàm ii incontinentes præcipites & temerarii.

6. Confirmatur, ſeu declaratur ampliùs. Ideò incontinens imbecillus, ſeu cedens cupiditati poſt conſilium & deliberationem, eſt pejor quàm incontinens, temerarius, & præceps, quoniam hic à potentiori cauſſa vincitur, & minori præditus eſt libertate; ille autem à leviori cauſſa vincitur, & majori libertate præditus eſt. At intẽperans à leviori cauſſa vincitur, & majori præditus eſt libertate,

quàm

quàm incontinens: quia operatur secundùm habitum, ac proinde ex certo consilio, electioneque. Ergo intemperatus longè deterior est incontinente.

7. Circa secundam partem comparat intemperantiam cum incontinentia ex quibusdam aliis capitibus, penes quæ similes, aut dissimiles sunt inter se. Ac primò similes esse docet, quatenus utraque earum sit aliqua ratione vitiositas quædam: cum hoc tamen discrimine, quòd intemperantia sit vitiositas simpliciter: incontinentia verò solùm certa aliqua ratione, sive quodammodo; non autem simpliciter. Ratio hujus doctrinæ hæc est: Quia vitiositas simpliciter solùm est & dicitur illa, quæ inclinat ad malè operandum ex consilio & electione. Debet enim esse habitus contrarius Virtuti morali, quæ est habitus inclinans ad rectè operandum ex consilio electioneque. At incontinentia non inclinat ad malè operandum ex consilio & electione, sed solum ex perturbationis impetu: ut sæpe ostensum est superioribus. Ergo incontinentia neque est, neque dicitur vitiositas simpliciter. Hoc enim soli intemperantiæ competit, quoniam est habitus contrarius virtuti morali: operansque proinde ex consilio & electione. Quare restat ut incontinentia sit solùm vitiositas certa quadam ratione, prout animum inclinat ad operandum turpiter ex perturbatione; idque non permanenter, aut assiduò, sed per intervalla, atque interrupto quodam modo: ut cap. præced. dictum est.

8. Secundò similes esse docet in actionibus, & materia utrique communi. Quamvis enim intemperatus ex consilio & electione agat, incontinens autem ex passione, sive perturbatione; uterque tamen turpiter agit circa delectationes, sive voluptates gustûs & tactûs. Unde est, ut incontinens dici nequeat vitiosus simpliciter, sed solum vitiosè operans: sicut lib. 5. dictum est, quosdam injustè operari, non tamen esse injustos simpliciter: quia nondum imbuti sunt habitu injustitiæ, seu quia non operantur injustè ex consilio electioneque. Quibus proinde adaptat dictum illud Demodoci adversus Milesios: *Milesii bebetes, seu stulti certè non sunt: faciunt tamen ea, quæ habetes & insipientes faciunt*. Affineque quodammodo illud Laconis de Atheniensibus, nôsse illos quæ recta sunt, sed tamen obliquè agere, quod commemorat Cicero lib. *de Senectute*, & addit valde ad rem nostram: *Cadit Aristotelis hoc dictum in incontinentes: qui non sunt mali simpliciter, non injusti, nec intemperati, quia nondum habitum contraxerunt. Sed quia malorum, injustorum, intemperatorum operibus similia faciunt opera, malè, injustè, intemperanter agere dicuntur*.

9. Hucusque dictum est de similitudine dissimilitudineque incontinentis & intemperati, neque de altera seorsim ab altera. Jam verò solùm differit de differentia utriusque in eo posita, ut incontinens longè aliter judicium ferat de voluptatibus, quàm intemperatus. Incontinens enim non judicat esse vivendum incontinenter: nec delectationes gustûs tactûsque censet quærendas, veluti honestas aut utiles: sed eo ipso tempore, quo consultat & deliberat, an sit parendum cupiditati, necne; agnoscit voluptates ejusmodi esse pravas, & fugiendas: quamvis tandem vincatur à superveniente perturbationis impetu, & eligat, amplectaturque in singulari quod immediatè antè damnaverat, malumque censuerat in genere. Itaque retinet saltem habituale judicium rectum, quod paullò antè præcessit, de turpitudine & malitia operis: & sedato perturbationis impetu identidem redit ad judicandum in singulari, pravum esse quòd fecit. Est enim accommodatus ad persuasionem ejusmodi, inquit Aristot. quoniam solùm ex perturbatione peccavit. Intemperatus autem corruptum habet judicium, & perversum propositum, adhuc in genere, circa prosequendas corporis voluptates: quia licèt speculativè & velut in abstracto judicet eas pravas esse & contrarias rationi; practicè tamen judicat & decernit, etiam in genere, esse amplectandas, quasi reipsa utiles essent, & honestæ. Operatur enim ex pravo habitu, qui ad omnem pravam operationem inclinat intra materiam suam, & ex practico judicio perverso. Sic videtur exponi debere sensum Arist. circa intemperatum: quoniam alioqui oporteret dicere, judicium ipsius, etiam speculativum, esse corruptum circa voluptates turpes, existimareque eas esse honestas, & amore dignas. Quod certè non judicat intemperatus, nisi infidelis sit: imò non solùm infidelis, sed atheus, & destitutus lumine naturalis rationis. De quo latè *in Disput. Ethicis*.

10. Hinc differentiam alteram utriusque colligit: quòd, nimirum, sanabilis sit incontinens, & ad pœnitentiam idoneus: intemperatus verò non item, sed longè difficiliùs. Quisquis enim errat in rerum agendarum principiis, valde difficulter corrigit, seu sanari potest: secus verò ille qui rectum de principiis judicium habet. Quod probat similitudine petita ex disciplinis Mathematicis in quibus si fortè quis circa principia certa exploratáque errorem patiatur, vix corrigi potest; facilè autem, si rectum de principiis judicium habens, committat erratum aliquod in singulari. At intemperatus habet corruptum judicium circa principium operandi: nimirum, circa finem agendorum, qui in rebus moralibus habet rationem principii. Judicat enim in genere, & practicè saltem, quiescendum sibi esse in voluptatibus, ac si essent ultimus finis, seu felicitas ipsius. Incontinens autem retinet, in habitu saltem, rectum de fine judicium, & ad illud identidem redit, sedato impetu perturbationis. Ergo intemperatus multò insanabilior est, quàm incontinens.

11. Addit deinde conjecturas aliquot, ut incontinens existimetur sanabilis, & idoneus ad pœnitentiam errati animo concipiendam. Prima earum, quæ jam paullò antè indicata fuit, sub hac formula instaurari ampliùs potest. Quisquis de fine universè & habitualiter saltem rectum judicium habet, quamvis semel aut iterum contra rationem operetur ex impotenti perturbatione, sanari corrigique potest. Cùm enim cessante caussa, cesset effectus, languescente perturbationis impetu, qui fuit caussa ejus pravi operis, ipsum quoque operans sanari & corrigi poterit. At incontinens de fine universè, & habitualiter saltem, rectum judicium habet. Scit enim, in habitu saltem, & sæpe practicè considerat, finem, sive bonum honestum non esse situm in voluptatibus gustûs & tactûs. Ergo quamvis semel aut iterum contra rationem operetur ex impotenti perturbatione, sanari corrigique potest.

12. Denique ratione alia demonstrat, quod ab initio tradiderat, incontinentem minùs malum esse

esse, quàm intemperatum. Facta comparatione inter duos malè agentes, minùs malus est qui retinet in se quod optimum censetur in homine, & quasi origo cæterorum bonorum, quàm qui illud non retinet. At dum incontinens & intemperatus malè agunt, incontinens retinet in se quod optimum censetur in homine, & quasi origo cæterorum bonorum; nimirum, rectum judicium de fine, quod est veluti origo rectarum operationum: intemperatus autem illud non retinet, nisi perversum aut corruptum. Ergo facta comparatione incontinens minùs malus est, quàm intemperatus.

13. De continente autem nihil addendum arbitratur quoniam ex dictis circa incontinentem ipsi contrarium dignosci potest, quid de illo censendum sit. Perspicuum enim, ait, ex iis esse, Continentiam esse probum habitum, incontinentiam autem pravum. Habitum, inquam, solùm inchoatum, & imperfectum; quoniam, ut sæpe alias monet, nec Continentia in bono, nec incontinentia in malo radices figit, aut stabiliter perducit in operationem, ut oporteret ad rationem habitûs perfecti; sed per intervalla solùm, modò resistente cupiditati homine, modò cedente, in bonum aut malum inclinat, quod potiùs ad naturam dispositionis, quàm habitûs, videtur spectare.

Vide D. Thomam 2. 2. quæst. 155. art. 4. & q. 156. art. 4. atque illius Interpretes.

CAPUT NONUM.

De continentis, & pertinacis convenientia, & differentia.



UÆRENDUM est autem, utrum is sit incontinens, qui quavis in ratione, electionevè perstat, an is, qui in recta persistit. Et utrum is sit incontinens, qui non permanet in quavis electione, rationevè, an is, qui non persistit in ratione falsa, & electione non recta: quemadmodum anteà dubitavimus. An per accidens quidem in quavis, per se autem in ratione vera, rectaque electione alter perstat, alter non perstat? Nam si quispiam hoc ob hoc expetit, aut sequitur, per se quidem hoc expetit, aut sequitur, per accidens autem, ipsum prius. At quod est per se, id simpliciter esse dicimus. Quare fit, ut aliquo quidem modo quavis in opinione, absolutè autem in vera alter persistat, alter non persistat. Sunt autem quidam in opinione persistentes, quos pertinaces appellant: hi non nisi cum difficultate dimoveri à sua sententia possunt. Et similc quidem qui habenr cum continenre, sicut & prodigus cum liberali, & audax cum confidente. Sunt autem in multis ab illo diversi: continens enim non mutat sentenriam ob perturbationem, atque cupiditatem. Nam cùm acciderit, facilem sese offert recta persuadenti. Illi verò non à ratione mutantur: nam cupiditates cupiunt, atque à voluptatibus plerique ducuntur. Sunt autem ii pertinaces, qui suæ sunt sententiæ: & qui sunt indocti, ac rustici. Atque suæ sententiæ homines, ob voluptatem, atque dolorem sunt pertinaces. Gaudent enim vincentes, si non è sua sententia dissuasione ulla dimoveantur: & dolent, si sua sint irrita ut decreta. Quare potiùs sunt incontinenti, quàm continenti, similes. Sunt etiam qui non ob incontinentiam in sententia non persistunt, ut Neoptolemus apud Sophoclem in Philoctete: quandam ob voluptatem non perstitit, sed honestatem. Erat enim honestum illi, vera loqui: ab Ulysse autem fuerat illi persuasum mentiri. Etenim non omnis, qui propter voluptatem quippiam agit, intemperans est, aut pravus, aut incontinens: sed qui agit ob turpem. Cùm autem sit & quidam talis, ut minùs, quàm oporteat, corporis gaudeat voluptatibus, non persistens in ratione: inter hunc, & incontinentem, medius ipse continens collocatur. Incontinens enim non persistit in ratione: quia magis, quàm oportet, voluptatibus delectatur. Hic verò non permanet, quia minùs, quàm oportet, eisdem gaudet. At continens perstat, & ob neutrum sententiam mutat. Oportet autem, si continentia sit studiosum, habitus hos utrosque contrarios improbos esse, quemadmodum & videntur. Sed quia perpaucis alter hominibus inest, raroque admodum fit temperantia, soli contrarium intemperantiæ esse videtur, sicut & continentia soli incontinentiæ adversari putatur. At verò cùm ob similitudinem multa dicantur, factum est ut temperans per similitudinem continens dicatur. Continens enim talis est, ut nihil præter rationem ob voluptatem corporis agat: & temperans etiam talis est. Sed ille quidem habet pravas cupiditates, hic autem non habet. Et hic quidem est talis, ut non delectetur præter rationem: ille verò talis, ut delectetur quidem, sed non ducatur. Similes etiam sunt incontinens, & intemperans, qui quidem diversi sunt: uterque enim corporis sequitur voluptates: sed alter & oportere putat, alter non putat.

SUM-

SUMMA ET EXPLANATIO CAPITIS NONI.

Quibus inter se conveniant ac differant continens, & pertinax. Qualiter oporteat deserere opinionem semel susceptam. Continentiam porrò, quamvis propriè virtus non sit, ipsi affinem esse, & studere mediocritati.

SCOPUS Aristot. hoc loco est ostendere, in quibus conveniant & dissideant continens ac pertinax. Dividitur caput in tres partes. In prima tradit, continentem per se quidem in recta ratione consilioque permanere: contra verò incontinentem. In secunda docet, pertinaces nec opinionem semel susceptam deponere, nec pati ut sibi quicquam in oppositum persuadeatur: habere tamen aliquid Continentiæ simile, plus autem incontinentiæ. Ubi & præscribitur rectus modus deponendi opinionem semel susceptam. In tertia demum asseritur, Continentiam suum quoque medium habere instar virtutis, quamvis propriè virtus non sit.

2. Circa primam partem inquirit initio, utrùm sit incontinens ille, qui in quacunque opinione & electione permanet, sive recta sit, sive erronea; sive turpis, seu honesta; sive vera, seu falsa: utrùm verò sit incontinens, qui omnem prorsus opinionem electionemque deponit & mutat, rectam aut erroneam, turpem aut honestam, veram aut falsam. Respondet verò huic quæstioni solita illa distinctione, juxta quam dicuntur quædam esse aut fieri per se; quædam autem per accidens, aut ex eventu: id est, aut simpliciter & propriè; aut secundùm quid & impropriè. Priori modo se habere inquit illud, quod sui gratiâ expetitur, & cujus gratiâ expetuntur aliâ. Posteriori autem, quod solùm gratiâ alterius expetitur. Exemplum commune est in sanitate, quæ per se quæritur, & in medicamentis, quæ per accidens expetuntur, nimirum, ratione & gratiâ salutis.

3. Ea verò distinctione præjacta, docet, continentem per se esse in opinione vera, & electione recta, atque in iis constanter permanere: per accidens tamen in opinione falsa, & electione prava esse. Si enim quis putaret non esse turpe scortari, ut putasse videtur *in Adelphis* Demea, atque in ea opinione persisteret; per se quidem persisteret in opinione vera, & in falsa solùm per accidens; ut hoc loco exponunt Gualterus & Javellus, quoniam consilium ipsius, sive finis, non esset adhærere falsæ opinioni, sed veræ: quemadmodum qui eligit fel, quod propter coloris similitudinem existimat mel, atque adeò dulce gustui; per se quærit mel, & fel solùm per accidens.

4. Contra autem incontinens per se in opinione vera non persistit, sed descendit ab ea, dum deserit illud rectum judicium, quo existimabat, non esse turpiter operandum. Urgente enim perturbatione solùm attendit ad voluptatem, ab eaque se rapi sinit in singulari; quamvis paullò antea rectè in universum judicaret, omnem turpem delectationem esse fugiendam. Fieri autem potest ut idem incontinens sit in vera rectaque sententia per accidens, & ab ea discedat quando agit incontinenter. Potest enim per accidens evenire, ut incontinens opinione falsa sit imbutus, quam existimat veram: & tamen eam opere ipso deserat quando incontinenter agit. Tunc enim per se, sive in existimatione sua deseret opinionem veram, quæ in re falsa est: ideoque per accidens sequetur opinionem veram in re, quam existimabat falsam. Ut si quis falsò existimans non licere sibi cum uxore dare operam liberis, tandem urgente cupiditate id faceret. Quæ omnia ideò de incontinente dicuntur; quoniam, ut sæpe in hoc libro traditum est, incontinens, prout distinctus ab intemperato, non habet corruptum judicium: sed universè censet, omnem turpem delectationem esse fugiendam, quamvis interdum perturbatione impotenti excitatus aliter operetur, & deserat illud rectum dictamen, aut non attendat, nec consideret satis in singulari, quod in genere judicaverat.

5. Circa secundam partem docet, non omnes eos qui in suo judicio electioneque persistunt, esse continentes. Sunt enim aliqui, quos ἰσχυρογνώμονας vocat; id est, pertinaces, seu fortis duræque cervicis homines, qui ubi semel opinionem aliquam propositumvè susceperint, nulla ratione aut via ab iis dimoveri possunt. Id verò accidit plerunque malancholicis, qui quàm difficilè aliquid in animum inducunt, tam ægrè illud deponunt; quoniam terreus ille humor atræ bilis in iis prædominatur; atque adeò instar terræ difficilè recipiunt, & difficilè deserunt quod semel acceperunt. Ii igitur similes quidem continentibus sunt, quatenus cum iis conveniunt in hærendo opinionibus, ac propositis. Verùm aliunde dissident, quoniam per exuperantiam peccant in eo ipso, quod continens in gradu mediocri & moderato habet. Itaque hæc prima eorum differentia est, quòd pertinaces plus justo & tenaciùs, quam oporteat, suis adhæreant opinionibus & decretis: continentes verò solum ad moderationis præscriptum.

6. Hinc aliud discrimen assignat inter eos: quòd continens in judicio suo & proposito persistat, non propter impetum alicujus perturbationis, sed ob rationem aliquam urgentem, qua cogitur ad permanendum in opinione suscepta. Quòd si verò alia urgentior ratio occurrat, non dubitat, nec erubescit mutare consilium; sed dociliter & ingenuè illud deponit: idque non sine magna laude. Pertinax autem adhæret sententiæ & decreto suo, non ob rationem aliquam verè urgentem, sed ob vehementiam alicujus perturbationis, quæ ita opinari facit. Quare nullam rationem in oppositum admittit: sed tunc solùm mutat sententiam, cùm sedata illa perturbatione supervenerit alia dissimilis, quæ in oppositum inclinet. Unde aut semper immobilis hæret in opinione sua: aut si illam fortè deserit, non deserit propter aliquod rationabile motivum; sed ob impetum novæ passionis, quod sanè vituperio dignum est.

7. Deinde pertinacem ipsum incontinenti confert: ut similes aliqua ratione sint, & aliqua dissi-

dissimiles. Conveniunt namque in eo, quòd sicut incontinens quærit voluptates gustûs & tactûs, doletque si fortè ab iis assequendis impediatur; ita etiã pertinax quærit voluptatem illam, quam percipit in adhærendo suæ sententiæ, & dolet si videat eam à cæteris non excipi, aut rejici in disputationibus, vel colloquiis. Quidam enim ejus genii sunt, ut quælecunque paradoxon excogitaverint, aut quæcunque decreta eorum animo insederint, ardentissimè depereant, & quasi filiolos mentis suæ exosculẽtur. Unde & voluptatem suam in iis retinendis collocant, & dolorem acerbum patiuntur, si sua ipsorum quasi decreta evadant irrita. *Quasi decreta*, inquam, ὥσπερ ψηφίσματα, ut loquitur Arist. quoniam vellent sua ipsorum effata, sive opiniones, haberi & excipi, veluti quædam Senatusconsulta, aut plebiscita, aut, si placet, oracula: ideoque ubi viderint ab aliis rejici, nimiùm dolent. Ii verò ab ipso ἀμαθεῖς καὶ ἄγροικοι, *inerudititi & rustici* dicuntur: quoniam indoctorum & agrestium hominum est, nimis adhærere existimationi suæ, neque qualibet ratione in oppositum à sententia dimoveri. Cui Arist. locutioni respondet frequens illa, qua dicitur, *nihil stultius pertinaci*; & Hispanicè adhuc exaggeratiùs, *Mas vale ser necio, que porfiado*. Iis, nimirum, epithetis pervicacia cohonestatur, & satis digna est. Nec tantùm pertinaciæ notantur qui in opinione sua, sed etiam qui in aliena, seu ab alio accepta, plus justo tenaces persistunt, quo nomine Plato *in Theæteto* reprehendit discipulos Heracliti; quoniam omnia illius effata mordicus tuebantur, quæcunque urgeret ratio in oppositum.

8. Addit tamen, quòd suprà indicatum fuit, aliquos esse, qui cum laude opinionem semel susceptam deserant, & acquiescant aliorum placitis: eos verò esse, qui non ob incontinentiam, sive ratione alicujus perturbationis supervenientis, sed amore honestatis virtutisque, sententiam & consilium mutant. Quod illustrat exemplo Neoptolemi apud Sophoclem *in Philoctete*. Neoptolemus enim persuasus ab Ulysse ut Piloctetem seduceret, ac per fraudem traheret impositum navi ad Duces Græcorum, ubi animadvertit turpe esse mentiri, & fraudibus agere, consilium mutavit, & palam Ulyssi dixit, se iis artibus uti nolle, quòd indignæ essent probo viro. Unde & sic eo loco ad Ulyssem locutus dicitur:

O nate Laërtis, ea facta turpia
Mihi esse judicio, atque insuavia.
Is namque non sum, ut fraude quicquam agam malè.

Ubi planè Neoptolemus nullo alio fine ductus videtur ad illud propositum deferendum, quàm amore honestatis, odioque turpitudinis, quæ in mendacio & fraude est. Neque obstat, inquit, Aristot. quòd quis in ea mutatione sententiæ voluptatem aliquã seu delectationem habeat. Illa enim voluptas est honesta, & longè alia ab ea, propter quam homo improbus, aut intemperans, aut incontinens, quandoque opinionem mutat. Hæc enim delectatio turpis est: ideoque & variatio sententiæ vituperio digna habetur, dum ex pravo fine concipitur.

9. Circa tertiam partem docet, Continentiæ suam mediocritatem esse, sicut & Temperantiæ: atque adeò etiam in hoc alteram alteri similem videri, sicut & incontinentiam intemperantiamque. Porrò Continentiam esse sitam in mediocritate, sic ferè probat. Ubicunque est nimium & parum, sive exuperantia & defectus vituperabilis, ibidem quoque mediocritas laudabilis intercedat necesse est. At in materia Continentiæ, nimirum, in voluptatibus gustûs & tactûs, est nimium & parum, sive exuperantia & defectus vituperabilis. Ergo in materia Continentiæ mediocritas laudabilis est. Major patet ex iis, quæ lib. 2. 3. & 4. constituta sunt circa virtutum mediocritatem, tum in genere, tum & in specie. Minor autem suadetur: Quia sicut fieri potest, soletque passim, ut quis non persistens in recto judicio & proposito, nimiùm indulgeat iis corporis voluptatibus ex impetu perturbationis, ideoque incontinens sit, & peccans per excessum: ita etiam potest accidere, ut quis habens rectum judicium circa delectationes ejusmodi moderatè capiendas, adhuc ex perturbatione aliqua illas rejiciat, & accipere nolit quando opotteret accipere; sicque peccet per defectum. Quamvis enim rarus sit ejus conditionis homo, & proprio careat nomine, solumque dicatur ab Arist. ἀναίσθητος, *vacuus sensu*, ut lib. 3. cap. 11. vidimus; tamen id absolutè fieri potest, ut homo ejusmodi inveniatur. Ergo in materia Continentiæ, seu in voluptatibus gustûs, & tactûs, est nimium & parum, sive exuperantia & defectus vituperabilis.

10. Addit, continentiam non esse incomponibilem cùm Temperantia, quamvis ab ea differat: quia utraque est bona qualitas animum inclinans ad actum honestum; & nullum bonum contrariatur alteri bono, nec incomponibile cum eo est. Addit insuper, eam esse similitudinem continentis cum temperato, & incontinẽtis cum intemperato, ut sæpe continens dicatur temperans, & incontinẽs appelletur intemperans. Verum licèt similes sint, dissimilitudinem etiam habent; quia continẽs nondum habet cupiditates bene subactas: ideoque ab iis fortiter impetitur oppugnaturque, quamvis tandem prævaleat & vincat. Temperatus autem subjectas & debellatas habet cupiditates, perturbationesque, ideoque ab iis nullam aut exiguam oppugnationem subit. Insuper & est instructus eo virtutis habitu, ut non delectetur præter rationem in voluptatibus corporis, sed delectationem capiat in mediocritate, seu moderatione illarum. Continens autem à suo illo qualicunque habitu, solùm habet ut non vincatur à cupiditatibus. Addit denique, incontinentem ab intemperato eo nomine differre, quòd ille prior retineat judicium rectum circa voluptates corporis mediocritati adversantes, tanquam fugiendas & turpes, quamvis perturbationis impetu victus interdum turpiter operetur. Intemperatus verò ratione habitus vitiosi habet corruptum judicium, & animum obfirmatum in quærendis voluptatibus corporis extra moderationem, iisque permanenter eligendis. Ubi an tribuat intemperato errorem speculativum circa voluptates in genere, sicut & incontinenti circa delectationem turpem in singulari, jam insinuavimus cap. præced. nu. 9. & apparebit ex Disputationibus Ethicis in hunc lib. 7.

11. Placet verò in summam redigere cum Giphanio & Gallutio quæ hactenus toto ferè libro dicta sunt circa differentias continentis à temperato, & incontinentis ab intemperato. Modò enim docuit Arist. continentem oppugnari perturbationum impetu, quo tamen caret temperatus. Continens voluptate turpi & inconcessa delectatur, quamvis eam vincat; temperatus autem, ne delectationem quidem sentit: ut cap. 2. statutum fuit.

fuit. Unde & colligitur, Continentiam esse imperfectam virtutem, seu propriè non habere rationem virtutis: quod tamen competit Temperantiæ. Loquendo autem de differentiis intemperati ab incontinente, prior ille corruptum habet judicium, quo voluptates absque discrimine sequendas arbitratur, & sibi persuasum habet: posterior verò neque ita arbitratur, nec persuasum habet sibi: ut traditum est, tam hoc capite, quàm tertio & octavo. Intemperantia est cum proæresi, seu prælectione, & consilio deliberato: incontinentia autem non habet antecedentem electionem, sive præresim; sed solùm perturbationis impetum, à quo vincitur. Prior illa in assecutione voluptatum ita se exercet, ut de iis jam obtentis, imò & transactis, lætitiam capiat, ideoque pœnitentiæ locum non tribuat. Posterior è contra, ex partis voluptatibus amaritudinem, & pœnitentiam colligit. Rursus incontinentia melior est, seu non ita mala, ac intemperantia: ideoque illa sanari faciliùs potest; hæc autem difficiliùs: ut constat ex cap. 7. & 8. ubi & traditum fuit, intemperantiam esse quodammodo immutabilem, quoniam obtinet rationem habitus vitiosi: incontinentiam verò facilè mobilem & fluxam esse, quoniam ex caussa instabili procedit, quæ est impetus perturbationis; nec rationem habitûs obtinet, quam dispositionis; nec tam vitii perfecti, quam inchoati, quod præterea cap. 9. vidimus. Rursus, intemperantia est orbata principio rectè agendi, nimirum, recto rationis judicio, quod corrupit: incontinentia verò non est eo principio destituta, cùm rectum judicium conservet incorruptum: ut cap. 6. & 8. probatum est.

12. Denique notandum est discrimen Temperantiæ à Continentia ex Plutarcho *libello de morali virtute*: ubi docet, Temperatiam habere conjunctam rationem, quæ dominetur perturbationibus, ultrò, sive absque contradictione obtemperantibus: Continentiam verò sociam habere rationem, dominantem quidem eisdem perturbationibus; sed tamen contradicentibus, veluti equis indomitis; quibus continendis in officio, seu mediocritate, opus sit chamo & fræno. Quam ipsam utriusque distinctionem suprà *num.* 10. satis ex Arist. indicavimus.

CAPUT DECIMUM.

Quòd Prudentia & incontinentia simul in eodem non sint.



ATQUI neque fieri potest ut idem sit prudens, atque incontinens simul. Est enim demonstratum, prudentem simul, & more studiosum eundem esse. Præterea, non solùm ex eo quia scit prudens est, sed ex eo etiam quia idoneus est ad agendum. At incontinens non est idoneus ad agendum: habilem autem nihil prohibet esse incontinentem. Quapropter & interdum nonnulli prudentes esse videntur, atque incontinentes, quia differt habilitas à prudentia eo modo, quem suprà diximus: & sunt ratione quidem propinqua, electione verò diversa. Nec incontinens sese habet ut is, qui scit, ac contemplatur, sed ut is, qui dormit, aut est vinolentus: & sponte sua quiqem agit, scit enim quodam modo, & quid, & cujus gratiâ facit. Malignus tamen non est: electio nanque est bona. Quare semimalignus est, & non injustus: non est enim insidiator. Nam ipsorum alter quidem non persistit in his, quæ statuit consultando. Biliosus autem atra bili, nec ad consultandum omnino est aptus. Et similis est igitur incontinens civitati, quæ decernat quidem omnia, quæ sunt agenda, & leges habeat bonas, sed non utatur: ut Anaxandrides facetè dixit:

Urbs consultabat, leges quæ negligit almas:

malignus autem civitati, quæ legibus quidem utatur, sed pravis. Est autem continentia, atque incontinentia circa id, quod multitudinis exuperat habitum. Alter enim magis, alter minùs persistit, quàm plurimi possunt. Faciliùs autem ea curari potest incontinentia, qua biliosi atra bili incontinenter agunt, quàm eorum, qui deliberant quidem, sed non persistunt. Et ii faciliùs curari possunt, qui per assuetudinem, quàm ii qui naturâ incontinentes sunt. Est enim faciliùs consuetudinem, quàm naturam, mutare. Ideo enim & consuetudinem mutare difficile est, quia similis est naturæ, quemadmodum & Evenus poëta dixit:

Usus, longus mos est, ac meditatio crebra:
Hunc tandem assero naturam mortalibus esse.

Quid igitur continentia sit, & incontinentia, & quid constantia, mollitiaque, & quomodo inter sese habeant habitus hi, jam diximus.

SUMMA

SUMMA ET EXPLANATIO CAPITIS DECIMI.

An poſſit quis ſimul prudens eſſe, & incontinens? Nullum incontinentem ex conſilio incontinenter agere: ideoque ſanari poſſe eo defectu laborantem, præſertim ubi peccat præcipitanter, ſeu ex abrupto.

QUONIAM incontinentia, de qua hactenus toto ferè libro diſceptatum eſt, videtur nihil aliud eſſe, quàm intemperantia quædam inchoata; ideo quærit Ariſtot. utrùm prudentia & incontinentia ſimul eſſe non poſſint, quemadmodum lib. 6. cap. 12. & 13. quæſivit, utrùm prudentia & intemperantia ſimul eſſe poſſint. Dividitur autem caput in duas partes. Priore illarum docet, eſſe prudentem & incontinentem ſimul, ex aliquo capite componi poſſe: aliunde tamen ita differre & contrariari inter ſe, ut idem homo ſimul prudens & incontinens eſſe non poſſit. Poſteriore verò parte tradit, nullum incontinentium ex conſilio incontinenter agere: ideoque omnem incontinentem eſſe ſanabilem, ſive correctionis capacem: præcipuè autem illum, qui præcipitanter & temerè agit ante omnem deliberationem.

2. Circa priorem partem dirimit controveſiam præcipuam hoc loco excitatam, & docet, eundem hominem ſimul prudentem & incontinentem eſſe non poſſe. Idque dupliciter probat. Primò: Quia incontinens ille eſt, qui à perturbationibus, affectibuſque animi turbidis vincitur, & proſternitur. Atqui nullus homo prudens à perturbationibus affectibuſque animi turbidis vincitur & proſternitur. Nullus igitur homo prudens ſimul incontinens eſt. Conſequentia eſt optima in ſecundo modo ſecundæ figuræ. Major conſtat ex dictis toto ferè hoc libro circa incontinentem, quatenus differt à continente, & ab intemperato. Minor autem probata ſatis eſt lib. 6. cap. 13. ubi ex profeſſo traditum fuit, hominem prudentiâ, & qualibet alia virtute perfectè præditum, neceſſariò inſtructum eſſe debere omnibus virtutibus propter mutuam earum omnium connexionem. Hinc autem illa propoſitio ſuadetur ſub ſeveriore arguendi formula. Nullus homo præditus omni virtute à perturbationibus, affectibuſque animi turbidis, vincitur aut proſternitur. At omnis homo prudens eſt præditus omni virtute, ut eo loco probatum eſt. Ergo nullus homo prudens à perturbationibus, affectibuſque animi turbidis proſternitur. Qui ſanè ſyllogiſmus eſt in figura & modo perfecto: ac præmiſſarum prior evidens, poſterior autem probata jam ſuo loco.

3. Secunda ratio. Omnis & ſolus ille prudens dicitur, & eſt, qui non ſolùm intelligit & ſcit res agendas, ſed etiam idoneus eſt ad eas practicè præcipiendas & exequendas. Nimirum, ut eodem lib. 6. cap. 8. dictum fuit, tres prudentiæ partes ſunt, deliberativa, critica, & actuoſa, quæ modò præceptrix, modò executiva dicitur. Quare ut prudens aliquis ſit, non ſatis eſt, ut partem deliberativam habeat, qua ſciat inquirere media idonea fini aſſequendo; nec preterea criticam, qua de eiſdem mediis optimè judicet, & diſcernat, quænam magis aut minùs opportuna ſint; niſi præterea habeat partem actuoſam, quæ dicitur præceptrix, aut executrix: cùm parum referat nôſſe quæ fieri debēt, niſi ea executioni mandentur. Itaque in ſumma, omnis vir prudens rectè deliberat, judicat, & ſimul exequitur res agendas. At nullus incontinens rectè deliberat, judicat, & exequitur res agendas: imò malè illas exequitur, cùm turpiter operetur, & contra præſcriptum rationis. Nullus ergo incontinens ſimul prudens eſt.

4. Addit verò, ex dictis eodem lib. 6. eſſe quoſdam nullatenus probos viros, ſeu omni ſolida virtute vacuos, qui prudentes apparent; cæterùm verè proprieque prudentes non ſunt, ſed δεινοὶ, id eſt, ſolertes & ſagaces, ſive induſtrii ingenioſique; atque adeò naturâ bene diſpoſiti ad prudentiam comparandam. Ergo fieri poteſt, ut aliqui prudentes videantur, & tamen verè proprieque prudentes non ſint. Unde & ſimiliter fieri poteſt, ut aliqui omni ſolida virtute carentes, & interdum turbidis affectionibus victi, quales ſunt incontinentes, videantur quidem prudentes, ſive propter eam δεινότητα, *ſolertiam*; ſive ob aliam cauſſam; & tamen verè proprieque prudentes non ſint. Nimirum, vera & propria prudentia non eſt poſita in illa ſagacitate naturali, quæ ſæpe cum pravis moribus, & ſordida vitiorum colluvie componitur: ſed in ſolertia illa, quæ conſilio ac multiplici rerum experimento comparatur, ſemperque in honeſtum contendit finem per idonea media, & rationi conſentanea. Quam differentiam ſagacis hominis à verè prudente ſe tradidiſſe monet Ariſt. eo loco.

5. Neque inde tamen exiſtimari vult, perinde differre prudentem ab incontinente, ac ibidem dictum fuit, prudentem differre à vitioſo. Quippe incontinens minùs differt à prudente, quàm vitioſus. Quod ferè ſic probat. Ille minùs à prudente differt, qui magis cum illo convenit, ſive majorem cum eo ſimilitudinem habet. Atqui incontinens magis cum prudente convenit, ſeu majorem cum eo ſimilitudinem habet, quàm vitioſus. Ergo incontinens, minùs quàm vitioſus, differt à prudente. Minor, in qua ſola eſt diſſidium, probatur. Incontinens enim convenit cum prudente, quatenus uterque rationem habet rectam. Incontinens quippe, ſicut & prudens, rectè ac verè judicat, nihil improbè faciendum eſſe; nulli voluptati illicitæ & turpi indulgendum eſſe: quamvis aliunde differant in eo, quòd vir prudens, quoniam ſedatas habet perturbationes, nullâ earum impellitur ad operandum turpiter, & eligendum in ſingulari, quòd in genere judicaverat pravum: incontinens verò perturbationum impetu trahitur ad eligendum. & operandum in ſingulari, quod paullò antè cenſuerat malum, & fugiendum. At vitioſus utroque ex capite differt à prudente, atque in nullo eorum convenit. Non enim ſolùm turpiter operatur, ſicut &

incontinens: sed præterea etiam corruptum habet judicium, quo censet, saltem practicè, vivendum esse secundùm voluptatem. Ergo incontinens magis cum prudente convenit, seu majorem cum eo similitudinem habet, quam vitiosus.

6. Hinc colligit, incontinentem non esse simpliciter malum, & vitiosum: sed solùm semipravum, semivitiosumque: & probat hac penè ratione. Quisquis pravus & vitiosus simpliciter est, non solùm habet perversum appetitum, sed etiam judicium corruptum. Ergo qui solùm habet perversum appetitum, judicium tamen servat incorruptum, is non est pravus, seu vitiosus simpliciter; sed ex parte solùm. At incontinens est ejusmodi: quamvis enim impetu perturbationis eo trahatur, ut appetat turpiter, sequaturque illicitas voluptates; adhuc retinet judicium incorruptum: ut sæpe dictum fuit superioribus. Ergo incontinens non est simpliciter pravus, seu vitiosus; sed ex parte solùm. Nimirum, ex duobus iis, quæ ad plenam vitiositatem exiguntur, alterum dumtaxat habet: ideoque solùm semipravus, & semivitiosus est. Confirmat Arist. quia si incontinens esset simpliciter injustus, ageret certè per insidias, qualiter ii omnes, qui injustitiæ notantur. At incontinens non agit per insidias, sed palam: habet enim rationis judicium rectum, secundum quod nullo dolo malo agit, & solum turpiter agit ex perturbatione animi. Ergo non est simpliciter injustus.

7. Circa secundam partem docet, nullum ex incontinentibus pravè agere ex consilio deliberationeque. Id autem ut probet, supponit ex dictis cap. 7. num. 17. incontinentes bifariam dividi. Quidam enim illorum dicuntur prævolantes, seu præcipites, & temerarii; quoniam ante consilium & deliberationem rapiuntur perturbationis impetu ad agendum incontinenter: alii autem nonnisi post consilium, deliberationemque, ex eodem impetu perturbationis turpiter agunt, quia non persistunt in illo judicio firmo, sed abducuntur illo impotenti passionis æstu ad voluptatem explendam, ideoque infirmi, seu imbecilles dicuntur. Hoc supposito, ratio Arist. sic procedit. Omnis incontinens, aut est præceps, aut imbecillus. At neuter ex consilio & deliberatione turpiter agit. Ergo nemo incontinentem ex consilio & deliberatione turpiter agit. Minor, quæ sola probatione eget, suadetur. Præceps enim nullum expectat consilium, deliberationemve, sed temerè rapitur ad operandum incontinenter. Imbecillus autem, quamvis deliberet & rationis judicium consulat, tamen accedente perturbationis impetu, non persistit in eo judicio consilioque. Ergo neuter eorum peccat ex consilio & deliberatione.

8. Deinde idipsum exponit pulchra similitudine civitatis, in qua deliberatur quidem, & nonnisi maturo judicio precedente, leges ac placita formandis moribus opportuna feruntur, atque ad felicem Reipublicæ statum idonea. At postea nulla earumdem legum observantia est, sed summa negligentia in iis exequendis. Quare civitas ejusmodi digna est convicio illo, quod in Athenienses protulit Anaxandrides trimetro jambico.

[illegible]

Sancibat urbs, cui nulla legum cura erat.

Fuit verò is Anaxandrides, ut est apud Athenæum, & Lilium Gyraldum Dialog. 6. Comicus Poëta celebris: cujus tamen fabularum sola extabat, quæ *Tereus* dicebatur, quòd cæteras ipse igni tradidisset, quia non placebant. Fuisse etiam dicitur formâ pulcherrimus, staturâ procerus, benè comatus, veste purpurea utens, & fimbriis aureis, sed asperis moribus notatus; & qui, ubi fortè ab æmulis Poëtis vincebatur, carmina sua dilaceraret. Inter alia verò Dithyrambum scripsit, ejusque partem Athenis equo insidens recitavit: & in eo, sive fortè in alio opere, versum illum in Athenienses protulit, quasi nimiùm deliberarent circa condendas leges, quarum tamen nihil opere servarent. Verùm cives ejus urbis usque adeò indignati sunt, ut Anaxandridem in vincula conjectum pædore & fame consumpserint.

9. Id igitur convicium Arist. opportunè adaptat incontinentibus illis, qui post maturam deliberationem consiliumque de fugiendis voluptatibus pravis, tandem superveniente perturbationis impetu, id totum obliviscuntur, & cupiditati obediunt. Verùm adhuc docet, improbum vitiosumque, ac nominatim incontinentem, longè pejus se habere ejusmodi civitate: quoniam nec rectas quidem leges habet, quas prætergrediatur, sed iniquas, juxta quas turpiter agat. Cùm enim vitiosus quisque, & intemperatus, corruptum habeat judicium, non solùm contra rationem operatur, sed etiam sentit, sive opinatur, veluti qui sibi ipsi leges pro ratione arbitrii, & solius voluptatis præscripserit, omni recta ratione posthabita.

10. Cæterùm, licèt docuerit, incontinentem esse qui à consilio & deliberatione præcedenti discedit, ut voluptatem ex impetu perturbationis sequatur; adhuc monet, non omnem illum, qui rationis limites prætergreditur, incontinentem dici debere. Quod probat à simili: quia non dicuntur continentes ii, qui qualitercunque in ratione persistunt; sed qui perstant in ratione iis cupiditatibus superandis, quas plerique hominum non vincunt. Ergo neque incontinentes ii dicendi sunt, qui utcunque desistunt à rectitudine rationis; sed ii solùm qui ab ea recedentes superantur ab iis cupiditatibus, quas plerique hominum superant. Quemadmodum ergo continentis appellatione non insignitur, qui leves & exiguas cupiditates vincit, quas alii frequenter superant; sed is dumtaxat, qui magnas, & urgentes, quibus cæteri plerunque cedunt: ita qui cedit iis non meretur probrosam incontinentis notam; sed ille solus, qui levibus cupiditatibus & parum urgentibus, quibus alii communiter resistunt, ignavia quadam & nimia fragilitate cedit. Verùm hoc intelligendum est de appellatione stricta & maximè propria, tum continentis, tum & incontinentis. Alioqui enim, & verè, quamvis non usque adeò pressè, continens etiam est qui persistit in ratione superandis iis cupiditatibus, quæ non nimiùm, neque graviter urgent, & quas plerique superant: incontinens verò, qui cedit urgentibus & gravibus cupiditatum commotionibus, quibus plerique superantur. Quod ex toto ferè libri progressu satis colligitur. Cæterùm sicut in virtutibus & vitiis inæquales gradus sunt, ita etiam in Continentia atque incontinentia: & proinde Continentia excellentior superat cupiditates, quas pauci superant: incontinentia autem deterior vincitur ab iis cupiditatibus, quibus plerique prævalent.

11. Denique assignat differentiam illorum incontinentium, qui præcipites & temerarii sunt, atque

etque hoc loco prævolantes melancholici dicuntur, ab iis qui debiles & imbecilli: quod priores longè faciliùs sanari, sive corrigi possint, quàm hi posteriores. Ratio autem, qua id probat, non est quam Gallutius proponit, petitam ex eo quòd posteriores præ prioribus rationem habeant admonentem, qua faciliùs vitare malum possent, quam incontinentes melancholici, qui nullo modo deliberant, nec à ratione admonentur. Hinc enim potiùs colligitur oppositum, ut evincitur hoc syllogismo. Quisquis rationem habet admonentem, faciliùs potest vitare malum, quàm qui eam admonentem non habet: ut idem Author assumit. At incontinens debilis rationem admonentem habet: incontinens autem melancholicus non habet rationem admonentem: quæ propositio est Gallutii cum Arist. Ergo incontinens debilis faciliùs potest vitare malum, quàm incontinens melancholicus. At sanabilior ille est, qui faciliùs potest vitare malum. Ergo sanabilior est incontinens debilis, quàm incontinens melancholicus. Quæ sanè consequentia est contradictoria, seu contraria Aristoteli palam docenti, sanabiliorem esse incontinentem melancholicum incontinente debili.

12. Aliunde igitur probanda est ea Aristotelis propositio: quia sanabilior ille est, qui committit aliquod erratum, nulla consideratione habita malitiæ ipsius, quàm qui eâ optimè & plenè perspectâ, non abstinuit à pravo opere. Huic enim non potest occurrere nova aliqua deformitas in opere, quam non prævidisset ante lapsum: ideoque fieri potest, ut nulla ratione moveatur ad corrigendum illud erratum prius. Qui autem nulla consideratione habita malitiæ operis, illud admisit, poterit ab eo repetendo faciliùs cohiberi, superveniente cognitione malitiæ, quæ non præcessit. Ergo sanabilior ille est, qui commisit erratum, nulla consideratione habita malitiæ, quàm qui eâ probè perspectâ non abstinuit à pravo opere. At incontinens præceps, sive melancholicus, committit erratum, nulla cõsideratione habita malitiæ operis: incontinens autem debilis, malitiâ probè perspectâ non abstinuit à pravo opere. Ergo sanabilior est incontinens præceps, sive melancholicus, quàm incontinens debilis. Nimirum, prior ille, superveniente judicio rationis, & notitiâ deformitatis, quæ in opere est, poterit præmuniri sufficienti modo, ne vincatur ab impetu atræ bilis superveniente, & in malum impellente.

13. Similiter docet, incontinentes ex consuetudine sanabiliores esse iis, qui incontinentes sunt per naturam, sive ex complexione humorum naturali; quoniam prava consuetudo, quamvis non facilè, simpliciter tamen deseri potest mutatione judicii, voluntatisque, in consuetudinem oppositam. Qui autem ex naturali humorum complexione incontinentes sunt, longè difficiliùs sanari possunt, quia natura vix, aut ne vix quidem mutari potest. Imò tota difficultas, quæ est in mutanda consuetudine, exinde oritur, quòd consuetudo naturam imitetur, quæ immutabilis est. In quod illustrandum affert versus duos Eveni Poëtæ Elegiaci, quos ita latinè vertit Adrianus Turnebus.

Esse mihi meditatio longa videtur, amice.
Ac tandem vim naturæ progressa subire.

Et hactenus quidem Arist. se egisse ait de Continentia & incontinentia, Constantia & mollitudine, ac de propria ratione eorum habituum, ac distinctione inter se.

Vide D. Thomam 2.2.q.47.art.31. ubi quærit, an prudentia inveniatur in malis, & illius Interpretes.

CAPUT UNDECIMUM.

De Voluptate.



AD ipsum autem civilem Philosophum pertinet de voluptate contemplari, atque dolore. Hic enim architectus est finis, ad quem respicientes, unumquodque aut malum, aut bonum simpliciter dicimus. Insuper & necessarium est de ipsis considerare. Et virtutem enim morum, & vitium, circa dolores, voluptatesque posuimus. Et felicitatem plurimi cum voluptate asserunt esse. Quibusdam igitur nulla voluptas aut per se, aut per accidens, bonum esse videtur. Non enim idem bonum esse putant, ac voluptatem. Quibusdam nonnullæ quidem bonæ, pleræque autem pravæ esse videntur. Sunt & qui tertiò censent, & si omnes sunt bonæ, summum tamen bonum voluptatem esse non posse. Non bonum igitur omnino esse putatur: quia omnis voluptas, generatio est sensibilis ad naturam. Generatio verò nulla genus idem subit, quod finis: nulla enim ædificatio domus est. Præterea, vir temperans fugit ipsas voluptates. Præterea, prudens persequitur vacuitatem doloris, non id, quod afficit voluptate. Præterea, voluptates impedimento prudentiæ sunt: atque quò magis hisce quispiam gaudet, eò magis impeditur: ut in venerea fit voluptate. Nemo nanque dum est in illa, mente quicquam perspicere potest. Præterea, ars nulla est voluptatis: & tamen omne bonum artis est opus. Insuper & pueri, & feræ ipsas voluptates sequuntur. Non esse autem omnes studiosas, existimatur: quia sunt & turpes, atque infames: & quia afferunt detrimentum. Eorum enim, quæ voluptatem efficiunt, nonnulla pariunt morbos. Ex eo verò voluptas summum bonum non esse putatur, quia non est finis, sed generatio. Hæc igitur ferè sunt, quæ de voluptate dicuntur.

SUMMA

SUMMA ET EXPLANATIO CAPITIS UNDECIMI.

Philosophi Moralis esse differere de Voluptate. Opiniones Veterum illam probantium, aut improbantium, & earum fundamenta.

POSTQUAM Aristotel. egit de virtutibus, tum perfectis, tum & inchoatis, aggreditur tractationem de voluptate; sive, ut habetur initio hujus capitis, περὶ ἡδονῆς καὶ τῆς λύπης. *de voluptate & dolore*. Cùm enim suprà egerit de Continentia & incontinentia, Constantia & mollitudine, aliisque ejusmodi habitibus, qui versãtur in voluptate & dolore, tanquam in propria materia; nunc ex instituto id ipsum illustrat, & exponit quot & quales circa voluptatem opiniones fuerunt apud Philosophos veteres. Et meritò; quoniam ad plenam notitiam cujuslibet habitus, necessaria est cognitio objecti, circa quòd versatur: ideoque prædictorum habituum, sicut & temperantiæ atque intemperantiæ, tractatio exigit, ut de objectis ipsorum consistentibus in voluptate, & dolore, differatur. Quare in explicanda voluptate impendit Aristotel. quicquid reliquum est hujus libri, similiter & quinque priora capita libri decimi, præter ea quæ tradit *in Magn. Moral.* lib. 2. cap. 7. Dividitur autem caput hoc in duas partes. In prima decernit, tractationem, de voluptate ac dolore esse proprium argumentum hujus Operis: idque dupliciter probat. In secunda tres Veterum opiniones recenset circa voluptatem & dolorem, præsertim verò circa voluptatem, ut bona censeri debeat, aut mala, sive ex natura sua, sive ex adjuncto: atque uniuscujusque opinionis fundamenta breviter & suo ordine profert.

2. Circa primam partem statuit Arist. ad civilem Philosophum spectare cõsiderationem de voluptate ac dolore: idq; probat triplici ratione. Prima hæc ferè est. Ad illum spectat tractatio de voluptate ac dolore, ad quem pertinet, tanquam ad architectum, considerare finem humanum. At Philosophus civilis est hujusmodi. Igitur ad ipsum spectat tractatio de voluptate ac dolore. Major patet: quia ad architectum attinet considerare ea, quæ conducuntur ad finem consequendum, aut ab eo divertunt: voluptas autem & dolor, aut conducunt ad finem vitæ humanæ consequendum, aut ab eo dimovent. Minor autem non sic accipienda est, ut intelligatur de Philosopho civili, qui moralis non sit: nam reverà procedit de eo, qui simul & moralis, & civilis, seu politicus est; quoniam moralis disciplina continet prima elementa doctrinæ civilis, seu Politicæ; & ad illam sternit viam, sicuti libri Physicorum ad Philosophiam naturalem. Quare tum hoc loco, tum & aliis, Philosophus civilis ac moralis pro eodem usurpantur, sicuti Physicus, & Philosophus naturalis; de quo vide quæ diximus in Introductione cap. 5. Secunda ratio est. Ad eum spectat considerario voluptatis & doloris, ad quem attinet differere de virtutibus & vitiis; quoniam voluptas & dolor sunt materia, circa quam virtutes vitiaque versantur. At differere de virtutibus & vitiis attinet ad Philosophum civilem & moralem, sive Ethico-politicum. Ergo ad eundem pertinet consideratio voluptatis ac doloris. Tertia. Illius est agere de voluptate ac dolore, cujus est disquirere in quo sit posita felicitas vitæ humanæ; quoniam multi ex Philosophis illam posuerunt in voluptate & absentia dolorum. Quare *beatus* μακάριος dicitur græcè, quasi gaudens, ἀπὸ τοῦ μάλιστα χαίρειν. Cùm igitur Philosophi Ethico-politici sit agere de felicitate, ejusdem quoque est differere de voluptate ac dolore. Præter ea verò, quæ hoc loco, & infra lib. 10. dicuntur de Voluptate, oportet legere quicquid de illa scitè & eleganter scripserunt peculiaribus libris Marsilius Ficinus, Vincentius Magius, & Flaminius, ut alios omittam.

3. Circa secundam partem refert varias Veterum opiniones circa Voluptatem & dolorem. Prima est existimantium, nullam voluptatem esse bonam, nec per se, sive ex natura sua, nec per accidens, sive ex consortio alterius boni: quin potiùs facere, ut bonum illud ex admistione voluptatis habeat rationem mali. Secundam eorum, qui putãrunt, quamvis plures delectationum sint malæ, aliquas tamen habere rationem boni. Tertia demum existimantium, omnes quidem delectationes habere rationem boni, non tamen summi boni humani. Deinde singularum opinionum fundamenta affert ordine suo.

4. Prima opinio multipliciter probat, voluptatem nullatenus habere rationem boni. Primò: Quia nulla generatio sensibilis ad naturam est bona (generatio, inquam, quicquid Giphanius repugnet, qui γένεσιν, juxta Ciceronem, non *generationem*, sed *ortum* dicendum contendit, adversus antiquam innumerabilium Philosoporum phrasim.) At omnis voluptas est generatio sensibilis ad naturam. Nulla igitur voluptas est bona. Major patet: Quia solus finis habet rationem boni: nulla autem generatio sensibilis ad naturam est finis, nec de genere finis, sed motio ad finem, ut ædificatio ad domum. Nulla igitur generatio sensibilis ad naturam est bona. Minor verò suadetur: Quia omnis voluptas, de qua procedit quæstio, est motio quædam sensibilis, sive sensu aliquo perceptibilis, ad naturam delectandam, sive replendam, ut comestio, & potatio cum voluptate. Secundò probant. Omne id quod exosum est viro temperanti & sobrio, malum est omnino. At voluptas cuilibet temperanti ac sobrio viro exosa est. Ergo prorsus mala est. Tertiò. Vir prudens quamvis fugiat dolores, non ideo appetit voluptatem. Ergo quia voluptas nullatenus bona est. Quartò. Nullum bonum est impedimento prudentiæ: quia nullum bonum est alteri bono contrarium est, ideoque omnes virtutes possunt esse simul. At voluptas est impedimento prudentiæ: quia pervertit, aut corrumpit judicium rerum agendarum, sicuti temperantia ipsi opposita illud conservat, indeque græcè etymon trahit, ut superiori libro traditum est. Ergo nulla voluptas habet rationem boni. Quod idem confirmat Philosophus exemplo rei venereæ, quæ totam intellectûs aciem obtenebrat: & Cicero in *Catone Majore*, dum ait: *Cùm homini Deus nihil præstabilius mente dedisset, huic divino muneri nihil tam inimicum est, quàm voluptas. Neque enim libidine dominante, est temperantiæ locus, neque omnino in voluptatis regno potest virtus consistere*. Hactenus ille. Similiter & Augustinus dum ait: *Commisceri facit animum vis ingens libidinis cum*

ipso

ipſo corpore, & unum cum ipſo quodammodo agglutinari, & devinctum eſſe in tantùm, ut nihil aliud ipſo momento & experimento hujus tam magni flagitii cogitare homini liceat aut intendere. Quare Hippocrates coïtum appellat parvam quandam epilepſiam, ſeu morbum quendam comitialem, ut Gellius interpretatur. Quintò. Omne bonum eſt opus artis: utpotè proficiſcens à recta ratione, quam iidem Philoſophi ajebant, aut eſſe artem, aut cum arte. At nulla voluptas eſt opus artis, ſed appetitus tantùm. Nulla igitur voluptas habet rationem boni. Sextò. Id quod pueri ac beſtiæ ſequuntur, non eſt bonum, quia reguntur ſolùm appetitu ſenſitivo. At pueri & beſtiæ ſequuntur voluptatem, ut patet. Voluptas igitur bonum non eſt.

5. Secunda opinio duobus nititur, ut probet non omnes voluptates eſſe bonas. Primum eſt. Eo ipſo quòd aliquæ voluptates ſint pravæ, non omnes voluptates bonæ ſunt: alioqui duæ contradictoriæ propoſitiones eſſent ſimul veræ. Atqui voluptatum aliquæ ſunt pravæ, quæ propterea meritò vituperantur. Ergo non omnes voluptates ſunt bonæ. Secundum. Nihil habens rationem boni natum eſt afferre detrimentum. Atqui voluptatum aliquæ natæ ſunt afferre detrimentum: ut patet in morbis, quos ſæpe afferunt. Ergo aliquæ voluptatum non habent rationem boni.

6. Tertia ita probat nullam voluptatem, quamvis bona ſit, habere rationem ſummi boni. Id enim quod nequit habere rationem finis, non poteſt eſſe ſummum bonum; quoniam in hoc ſita eſt ratio finis vitæ humanæ. At voluptas nequit habere rationem finis. Ergo neque eſſe ſummum bonum. Probatur minor: Quia omnis voluptas eſt generatio quædam: nulla autem generatio habet rationem finis, ſed tantùm medii ad finem. Nulla igitur voluptas rationem finis habet.

Vide D. Thomam 1. 2. q. 31. quæ eſt de delectatione ſecundùm ſe, & illius Interpretes.

CAPUT DUODECIMUM.

Improbatio rationum de voluptate.



NON effici autem ob ea, quæ dicta ſunt, ut voluptas bonum non ſit, nec id, quod eſt optimum, ex hiſce ſanè conſtabit. Primùm nanque cùm bonum ſit duplex, (eſt enim aliud abſolutè, aliud alicui bonum) & naturæ ipſæ, & habitus hæc ſequentur: quare ſequentur & modus, & generationes. Atque earum, quæ quàm pravæ videntur eſſe quædam ſunt, ſed expetibiles huic: quædam nec huic, ſed nonnunquam & tempore parvo: expetibiles verò non ſunt: quædam neque voluptates ſunt, ſed videntur, quæ ſunt cum dolore, & medicaminis gratiâ, quales ſunt ægrotantium. Præthereà, cùm bonorum aliud ſit operatio, aliud habitus, operationes, quæ naturalem conſtituunt habitum, per accidens afficiunt voluptate. Eſt igitur operatio in cupiditatibus indigentis habitûs, atque naturæ. Nam & ſine dolore, cupiditateque, ſunt voluptates, ut operationes contemplandi, non deficiente naturâ. Signum autem eſt, quòd non eiſdem gaudent homines, cùm repletur, & cùm eſt conſtituta natura: ſed cùm eſt conſtituta his, quæ ſimpliciter afficiunt voluptate, cùm repletur & contrariis. Nam & acribus gaudent, & amaris, quorum nihil prorſus aut naturâ, aut ſimpliciter afficit voluptate: quare nec voluptates. Nam ut ea quæ voluptatē efficiunt, inter ſeſe diſtant, ſic & voluptates eæ, quæ ab illis proveniunt. Atqui non neceſſe eſt, aliquid aliud eſſe præſtabilius voluptate, ut quidam inquiūt generationis ipſius finem. Non enim generationes ſunt voluptates, neq; cum generatione ſunt omnes, ſed operationes, & finis. Nec eveniunt dum fiunt, ſed cùm fit uſus: nec omnium eſt finis aliud quicquam, ſed earum, quæ ducunt ad perfectionem naturæ. Quapropter & non benè ſeſe habet, voluptatem dicere generationem eſſe ſenſibilem: ſed dicendum eſt potiùs, operationem ejus habitûs eſſe, qui eſt ſecundùm naturam, & pro hoc inſenſibilem, ſine impedimento. Videtur autem ex eo generatio quædam eſſe, quia eſt propriè bonum. Operationem enim generationem eſſe exiſtimant: eſt autem diverſum. At verò ſi voluptates eſſe pravas ex eo cenſent, quia nonnullæ rerum afferentium voluptatem morbos efficiunt, idem & in ſalubribus rebus cenſebunt. Nonnullæ nanque obſunt pecuniariæ rei: hoc igitur modo pravæ ſunt ambæ. At non ſunt ob id ipſum pravæ: nam obeſt interdum ad ſanitatem, & contemplatio. Impedit autem neque prudentiam, neque habitum ullum voluptas ea, quæ ab unoquoque prodit, ſed alienæ. Nam eæ voluptates, quæ à contemplatione emergunt, & diſciplina, conferunt potiùs ad contemplandum, atque diſcendum. Id prætereà, quod dicitur, nullum ullius artis opus voluptatem eſſe, cum ratione accidit: nec enim ulla alia operatio artis eſt, ſed potentiæ: quanquam & unguentaria ars, & coquinaria, voluptatis eſſe videntur. Tempe-

rantem

rantem autem fugere voluptatem, & prudentem sequi vacuitatem doloris, pueros denique persequi, belluasque, afficientes res voluptate, eodem omnia modo solvuntur. Nam cùm voluptatum, ut dictum est, aliæ sint absolutè bonæ, aliæ non bonæ, tales voluptates tam pueri, quàm belluæ, persequuntur: & harum indolentiam prudens, quas cupiditas comitatur, & dolor, quæque corporis sunt. Hæ nanque tales sunt, & harum exuperationes, quibus intemperans, intemperans est. Quapropter has temperans fugit. Nam sunt voluptates & temperantis.

SUMMA ET EXPLANATIO CAPITIS DUODECIMI.

Opinionum capite præcedenti recensitarum circa Voluptatis bonitatem, aut malitiam: confutatio, & solutio argumentorum, quibus illæ nitebantur.

IN hoc capite refelluntur rationes opinionum nuper relatarum circa voluptatem: dividiturque illud in quatuor partes. In prima earum refellitur prima opinio, docens nullam voluptatum esse bonam, nec per se, nec per accidens, & potissima ejus ratio præcluditur. In secunda impugnatur ratio tertiæ opinionis, excludentis omnem voluptatem à ratione finis, & summi boni. In tertia rejicitur ratio secundæ opinionis probantis, aliquam saltem voluptatem esse pravam. In quarta denique diluuntur cætera argumenta primæ illius opinionis, excludentis omnem voluptatem à ratione boni.

2. Circa primam partem probat rationes primæ opinionis, qua asserebatur nullam delectationem, sive voluptatem, esse bonam, nec per se, nec per accidens: arguitque fere in hunc modum. Aliquæ voluptates sunt simpliciter bonæ. Quemadmodum enim se habet bonum, ita etiam natura & habitus, atque adeò & voluptates, quæ naturam & habitum consequuntur. Atqui bonorum quoddam est simpliciter bonum, quoddam non simpliciter, sed alicui tantùm. Ergo similiter natura & habitus, ac proinde & voluptates, quæ consequuntur utrumque, erunt quædam simpliciter habentes rationem boni, quædam verò non simpliciter, sed alicui tantùm. Aliquæ igitur voluptates sunt simpliciter bonæ. Illustrat Phil. hanc rationem à pari voluptatum pravarum, quarum quædam sunt simpliciter, sive naturâ suâ pravæ, quædam tantùm alicui & secundùm quid: ac præterea voluptatum simpliciter pravarum aliquæ à nullo expetuntur; quædam verò ab aliquo, quædam item apparentes, quædam autem veræ. Cùm igitur, juxta Auctores ejus opinionis, voluptates sint generationes & motiones ad naturam & habitum, quæ duo, sicut & bonum, dicuntur simpliciter & secundùm quid; consequens est, ut etiam voluptates sint bonæ vel pravæ, aut simpliciter, aut secundùm quid. Ergo non omnis voluptas est prava simpliciter, sed aliqua bona, contra opinionem relatam.

3. Deinde rejicit rationem illam, qua prædicti Philosopi probabant, nullam voluptatem esse bonam: quia, nimirum, omnis voluptas est generatio sensibilis ad naturam, Quod ut improbet, duas assertiones statuit. Prima est. *Operatio constituens naturam, non est voluptas simpliciter & per se, sed per accidens*. Secunda: *Operatio procedens à natura vel habitu, est voluptas simpliciter ac per se, & non per accidens*. Primam probat hoc pacto. Nulla operatio conjuncta cum dolore, est simpliciter voluptas: quia hæc simpliciter accepta, excludit omnem dolorem. At operatio constituens naturam est conjuncta cum dolore: ut patet in operatione comedendi ac bibendi, quæ constituit naturam, sive tendit ad subveniendum ipsi, cum aliquo dolore adjuncto famis ac sitis. Ergo operatio constituens naturam, non est simpliciter voluptas. Secunda assertio sic suadetur. Omnis operatio procedens à principio non deficiente, sed plenè atque optimè constituto, in rebus cognitione atque appetitu præditis, est voluptas simpliciter & per se, non autem per accidens. Atqui operatio procedens à natura, vel habitu, est hujusmodi. Ergo est voluptas simpliciter & per se, non autem per accidens. Major patet: quia operatio ab ejusmodi principio procedens, nihil impedimenti habet ex aliquo capite ut voluptuosa sit. Minor autem suadetur: Quia nomine naturæ, vel habitûs, in præsenti intelligitur principium omnino connaturale operationis, ac proinde cujus operatio fit absque dolore, & cum facilitate. Operatio autem à principio omnino connaturali procedens, oritur à principio non deficiente, sed plenè atque optimè constituto. Jam verò statuta utraque assertione, rejicitur illa ratio primæ opinionis, qua assumebatur, omnem voluptatem esse generationem sensibilem ad naturam. Quamvis enim id locum habeat in voluptate operationis tendentis ad constituendam, sive reficiendam naturam indigentem, juxta primam assertionem; non tamen in voluptate operationis procedentis à natura plenè constituta & instructa per habitum, ut in secunda conclusione ostensum est. Hæc enim voluptas non est generatio sensibilis ad naturam, sed operatio naturæ perfectæ: ideoque potest esse voluptas simpliciter, ac bona per se.

4. Circa secundam partem, impugnat similiter rationem illam tertiæ opinionis, qua asserebatur, etsi omnis voluptas sit bona, nullam tamen esse summum bonum, quia summum bonum est finis, nulla autem voluptas est finis, sed ad finem, cùm sit generatio: ac proinde nulla voluptas est summum bonum. Respuit verò Aristot. probationem hanc: Quia falsò in ea assumitur, omnem voluptatem esse generationem. Quamvis enim id verum sit de voluptate, quæ est operatio ad naturam sovendam, reficiendam, vel constituendam, ac proinde voluptas secundùm quid, quoniam

non

non ſit ſine dolore ac difficultate, falſum tamen eſt de voluptate, quæ eſt operatio naturæ jam perfectæ per habitum virtutis. Hæc enim non eſt generatio, ſed operatio perfecta, & omnem dolorem ac difficultatem excludens. Ergo ex capite generationis perperam excluditur à ratione finis, ac proinde à ratione ſummi boni. Unde & reprehendit Ariſtot. definitionem voluptatis ab iis Philoſophis traditam per hoc, ut voluptas ſit *generatio ſenſibilis ad naturam*. Nequit enim convenire voluptati procedenti à natura plenè conſtituta per habitum; quoniam illa non eſt generatio, ſed actio tantùm; nec ſenſibilis, ſive paſſionem ſenſibilem excitans, ſed potiùs facilis & libera ab impedimento. Quare voluptas ſimpliciter talis, potiùs definiri debet: *Operatio naturæ jam perfectæ per habitum*, ſive *carentis impedimento.* Solùm ergo habere poteſt locum definitio illa in voluptate ſecundum quid, tendente ad naturam conſtituendam, ſive ab imperfectione extrahendam. Inſuper, & conſequenter, refellit eoſdem Authores, quòd in definitione præjacta pro eodem acciperent generationem & operationem, quaſi omnis operatio ſit generatio, ac proinde operatio voluptuoſa ſit generatio voluptatem afferens. Hoc enim & falsò, & inconſequenter dicitur. Falsò, quia licet omnis generatio ſit operatio, non tamen è converſo. Voluptas enim procedens à natura jam perfecta per habitum, quamvis ſit operatio, non tamen generatio, ut nuper probatum eſt. Inconſequenter etiam: quia ſi omnis operatio eſt generatio; ergo cùm aliqua operatio ſit finis ultimus, & ſummum bonum, aliqua generatio habebit tandem rationem ſummi boni & ultimi finis: quod non modò falſum eſt, ſed & repugnans immediatè eidem opinioni. Supereſt igitur ut non omnis operatio ſit generatio; quoniam generationi omni repugnat ratio finis, cùm neceſſariò ſit ad finem: aliqua tamen operatio poſſit eſſe finis, imò & finis ultimus; illa, ſcilicet, quæ præſupponit naturam perfectam, & conſtitutam per habitum.

5. Circa tertiam partem impugnat ſecundam Veterum opinionem, cap. præcedenti relatam, qua aſſerebatur, non omnem voluptatem eſſe bonam, ſed aliquam pravam; quia aliqua eſt efficientia voluptatis afferens detrimentum vel morbum; & omne quod affert detrimentum vel morbum, eſt pravum. Hunc verò diſcurſum rejicit, veluti nimiùm probantem, ac proinde nihil. Probat enim primò, etiam res ſalubres, ſive ſanitatem corpori afferentes, eſſe pravas: quia interdum aliquæ illarum afferunt detrimentum rei pecuniariæ. Probat ſecundò, etiam contemplationem eſſe pravam: quia ſæpe detrimentum ſalutis, ſive morbum affert; quoniam interdum abſumit, atque in cerebrum rapit ſpiritus illos, qui impendi deberent in aliis partibus corporis ad fovendum illud. Conſequens autem quoad utramque partem abſurdum eſt: cùm pronum & in aperto ſit, medicamenta ſalubria eſſe bona, & contemplationem optimam, ac præſtabiliſſimum opus hominis. Abſurdum ergo eſt quod in ea ratione aſſumitur, nempe, malum eſſe omne id, quod detrimentum vel morbum affert. Non ergo rectè colligitur aliquas voluptates eſſe malas, quoniam quædam illarum afferunt morbum, vel detrimentum.

6. Circa quartam partem revertitur ad impugnandam denuò primam illam opinionem ſuperiùs rejectam, ac ſingillatim improbat quartam rationem, qua nitebatur: deinde & reliquas. Porrò quarta illa ratio inde probabat, omnem voluptatem eſſe malam, quia omnis voluptas eſt impedimento prudentiæ; & omne quod prudentiam impedit, malum eſt. Hunc verò diſcurſum rejicit Ariſtot. quoniam licèt aliquæ voluptates ſint impedimento prudentiæ, non tamen omnes: nam voluptas procedens ab operatione prudentis, nullum prudentiæ impedimentum affert, ſed potiùs perficit illam: ſimiliter & voluptas conſequens operationem omnem conſequentem ad actum perfectæ virtutis, non impedit habitum virtutis ipſius, ſed potiùs illum perficit, proindeque & ipſam prudentiam: tandemque voluptas contemplationis, & diſciplinæ nihil obeſt, imò & plurimùm prodeſt ad contemplandum & diſcendum. Et ratio à priori eſt: quia licèt voluptas extranea atque innaturalis ſit impedimento prudenti, non tamen illa quæ propria eſt & connaturalis habitui prudentiæ, ac reliquarum virtutum, quoniam per eam perficiuntur, & ſubjectum promptius redditur ad earum operationes. Ergo licèt voluptas extranea ſit mala non tamen propria; ideoque perperam aſſumitur, omnem voluptatem eſſe impedimento prudentiæ, ac proinde malam.

7. Sexta ratio ejuſdem opinionis in eo nitebatur, quòd malum ſit quicquid pueri & beſtiæ ſequuntur: manifeſtum autem eſt, pueros & beſtias ſequi voluptatem. Hanc verò probationem enervat Philoſophus recurrendo ad diſtinctionem ſuperiùs ſtatutam inter voluptates, quarum quædam ſunt ſimpliciter bonæ, quædam ſecundùm quid, vel reſpectu alicujus tantùm. Et has quidem concedit pueris & beſtiis, priores autem negat. Non enim pueri & beſtiæ voluptatem perfectam aſſequuntur, quoniam illorum operationes & ſenſiones non procedunt à natura perfecta, ſive inſtructa habitus virtutis: ſed potiùs tendunt ad naturam perficiendam & reficiendam, idque cum dolore aliquo ex indigentia, aut difficultate orto, qui alienus eſt à perfecta voluptate. Quare ad ſummum illa ratio probare poteſt, voluptates aliquas, quales ſunt puerorum & belluarum, non eſſe bonas ſimpliciter: non tamen omnes voluptates.

8. Tertia ratio prædictæ opinionis ex eo procedebat, quòd vir prudens non ſequatur voluptates, quamvis dolores fugiat; ideoque omnes voluptates videantur malæ. Hanc verò difficultatem expedit Philoſophus aſſerens, prudentem virum non ſequi voluptates corporis, quoniam propriè & ſimpliciter voluptates non ſunt, utpotè doloribus permiſtæ: ſed tantùm ſequi, ſive amare indolentiam, ſeu abſentiam illius doloris, qui procedit ex abſentia talium voluptatum corporearum. Si enim ejuſmodi dolorem haberet, eo ipſo non eſſet imprudens. Quare ad ſummum ſequitur, eas voluptates non eſſe bonas ſimpliciter, ſicut neque amabiles prudenti. Cum hoc tamen cohæret quòd aliæ voluptates ſimpliciter bonæ ſint, & amabiles: illæ, ſcilicet, quæ prudentis propriæ ſunt ex operatione perfectæ virtutis, quas vir prudens meritò & rationabiliter amat.

9. Secunda ratio ejuſdem opinionis vix differt à tertia jam ſoluta, & ſolum concludit, delectationes turpes, ſeu rationi adverſantes, eſſe viro ſobrio & prudenti exoſas: non autem illas, quæ conſequuntur naturam plenè conſtitutam habitu

virtutis. Hæ nanque amabiles & honestissimæ sunt, sicut & operationes ipsæ virtutum, quas naturaliter consequuntur, ut passiones vel accidentia illarum. Consequuntur, inquam: quia reverà operatio virtutis perfectæ non est ipsa voluptas, sed subjectum ex quo voluptas emanat, & resultat, sicut pulchritudo ex bona complexione & compositione partium. Unde fit, ut propter connexionem hanc solius resultantiæ, voluptas ipsa sæpe accipiatur ab Arist. nomine operationis, quæ secundùm perfectam virtutem est.

10. Quinta denique ejusdem opinionis ratio inde sumebatur, quòd omne bonum sit opus artis; ac proinde procedens à recta ratione, quæ vel est ars, vel simul cum arte: nulla autem voluptas est opus artis, quia nulla voluptas habet rationem boni. Huic verò argumento respondet Arist. negando majorem: quia operatio habens rationem boni non est propriè opus artis, sed potentiæ præditæ habitu artis, quæ est principium efficiens operationis. Deinde, si ars est recta ratio, est utique recta ratio factibilium, & eorum quæ aguntur à nobis. Unde & negat minorem: quia voluptas est opus alicujus artis; ut patet exemplo artium coquinariæ & unguentariæ, quæ sunt effectrices voluptatum. Nihil itaque prohibet voluptates ab arte procedere; & sanè ita contingit in artibus, seu disciplinis mathematicis, quæ ingentem voluptatem pariunt in iis, qui longo ac pertinaci studio illas plenè assecuti sunt. Idemque est de quibuslibet virtutibus; quoniam, ut initio libri secundi traditum est, non sunt opus naturæ, sed artis; scilicet, industriæ, & voluptarii exercitii: ideoque illarum actiones voluptatem afferentes, possunt dici opus artis. Patet igitur, nullo ex argumentis primæ opinionis probari, omnem voluptatem esse malam, & à ratione boni excludendam.

11. Notandum verò est circa priorem & præcipuam capitis partem Arist. reverà hoc loco disseruisse adversus Platonem, quamvis illius nomen dissimulet, ac rejicere definitionem voluptatis, quam ille tradiderat per hoc, ut sit, *γένεσις εἰς φύσιν αἰσθητή*, *generatio in naturam sensibilis*; sive ut Giphanius interpretatur, *ortus ad naturam, sub sensum cadens*. Rejicit, inquam, ex eo potissimum quòd plures sint voluptates, quæ tamen generationes non sunt: ut ostensum est suprà n. 3. circa finem, & infrà lib. 10. c. 3. & 4. uberiùs explicabitur. Itaque voluptatis genus Arist. non in generatione, sive ortu, sed in actione situm vult dumtaxat. Similiter cùm Plato differentiam voluptatis in eo constitueret ut generatio illa sit sensibilis, sive sub sensu cadens; Arist. id negat, & asserit in eo sitam esse, ut actio, sive operatio sit *non impedita*. Non enim omnis voluptas sub sensum cadit, ut patet in ea quæ percipitur ex theoricis disciplinis, & vivida veritatum contemplatione. Exinde obiter rejicitur definitio alia voluptatis à Cicer. tradita lib. 2. *de Finibus*, ubi inquit: *Voluptas est jucundus motus, quo sensus hilaratur*. Patet enim ex dictis, id non convenire omni voluptati. Mitto aliam definitionem Stoicorum ab eodem Cicerone memoratam, & quasdam alias apud Alexandrum lib. 2. *Topicor*. Præferenda itaque est Aristotelica voluptatis definitio, ut sit *operatio, sive actio ejus habitus, qui est secundum naturam, nullatenus impedita*. Sive, ut breviùs perstringit Giphanius, *actio quædam habitûs optimè affecti, non impedita*. Seu paullò aliter, *actio habitûs naturæ consentanei, non impedita*. Cujus definitionis bonitas ex dictis facilè apparet.

Vide D. Th. 1. 2. q. 31. quæ est de delectatione, & illius Interpretes.

CAPUT DECIMUM TERTIUM.

De Voluptatum speciebus.



TQUI malum & ipsum dolorem esse, ac fugiendum, conceditur. Alius enim est simpliciter malum. Alius aliqua ex parte, ex eo quia affert impedimentum. At contrarium fugiendo, quo fugiendum quid est, atque malum, est bonum. Igitur voluptatem bonum quid esse, necesse est. Eo nanque modo, quo Speusippus solvebat, non convenit solutio: ut minori majus, & æquali voluptatem, contrarium esse. Non enim sub malo voluptatem ipsam, ut speciem dixerit sub genere collocari. At verò nihil prohibet, voluptatem aliquam optimum esse, si nonnullæ voluptates sunt pravæ: quemadmodum & scientiam aliquam, si sunt nonnullæ scientiæ pravæ. Quin potiùs forsitan & necesse est, expetibilem esse aliquam summè. Si sunt uniuscujusque habitus operationes sine impedimento, sive omnis operatio sit felicitas, sive unius cujuspiam ipsorum vacans impedimento: hoc autem est voluptas. Quare fit ut aliqua voluptas, ipsum sit summum bonum, etiam si forte pleræque voluptates sint simpliciter pravæ. Atque ob id ipsum felicem vitam jucundam esse omnes arbitrantur, nectuntque ipsam voluptatem cum felicitate, non absque ratione. Nulla nanque operatio perfecta est, si impediatur. At felicitas, operatio est perfecta. Quapropter felix indiget bonis, & corporis, & externis, ipsaque fortunâ, quo non hæc impediatur. Quia autem ajunt, eum, qui rota torquetur, & magnis in calamitatibus est constitutus, felicem esse, si modò sit bonus, nihil profectò dicunt, aut sua sponte, aut inviti. Quia verò felix indiget & fortunâ, ideo quibusdam fortunæ prosperitas, & felicitas idem esse videtur, quod non est ita. Nam & ipsa, si exuperet, impedimentum affert, atque fortasse jure tum non est prosperitas appellanda. Definitio enim ipsius, est ad

ad ipsam felicitatem. Illud etiam, belluas, hominesque persequi voluptatem, indicat ipsam esse quodammodo summum bonum.

Quam populi celebrant, omnino fama perire,
Nulla potest.

Sed quoniam eadem natura, habitusque optimus neque est, neque videtur, nec voluptatem eandem omnes sequuntur. Voluptatem tamen omnes sequuntur. Fortasse autem & persequuntur, non eam, quam putant, neque quam dicerent, sed eandem. Omnia nanque divinum quid habent naturâ. Sed corporis voluptas ex eo sibi nomen hoc vendicârunt, quia sæpissimè occurrunt, & omnes sunt ipsarum participes. Solas igitur has esse putant, quia solæ sunt notæ. Patet etiam, nisi voluptas, & operat io sit bonum, felicem vivere cum voluptate non posse. Cujus nanque gratiâ ipsa est opus, si bonum non est? At simul & cum dolore ipsum vivere contingit. Dolor enim neque malum est, neque bonum, si neque voluptas. Cur nam itaque fugiet? Neque igitur studiosi ipsius vita jucunda erit, si non sint & operationes ipsius jucundæ.

SUMMA ET EXPLANATIO CAPITIS DECIMI TERTII.

Voluptatem esse aliquod bonum: aliquam item voluptatem esse comitem summi boni. Confutatio Speusippi oppositum asserentis. Neminem esse posse felicem sine præsidio bonorum corporis & fortunæ: nec tamen ideo Felicitatem esse unum atque idem cum prosperitate.

POSTQUAM Aristoteles rejecit aliorum opiniones circa voluptatem, aut certè rationes illarum, ounc pergit ad probandum voluptatem esse quid bonum, imò & aliquam voluptatem esse summum bonum humaoum. Quod non est intelligendum ita ut ex mente Arist. aliqua voluptas sit essentialiter seu constitutivè summum bonum: hoc enim expresè negat infrà lib. 10. sed comitanter tantùm, quateous aliqua voluptas comitatur summum bonum, ex eoque naturaliter resultat: sicut cap. præcedeoti diximus, voluptatem appellari operationem perfectæ virtutis, quatenus ex ea pullulat naturaliter, & est idem subjecto cum illa, quamvis non constitutivè. Hoc itaque præsupposito, in quo aliqui Auctores cæspitâsse videntur, dividitur caput præsens in duas partes. In prima decernit, voluptatem esse aliquod bonom, idque probat, & refutata solutione Speusippi confirmat. Io secunda statuit ulteriùs, aliquam voluptatem habere rationem Felicitatis, sive summi boni: idque probat triplici ratiooe, & unica confirmatione. Ioterim verò corollaria aliquot iofert, difficultates emergentes solvit, & quasdam aliorum opiniones obiter impugnat.

2. Circa primam partem statuit præcipuè, voluptatem esse aliquid bonum: idque probat hoc ferè pacto. Quicqoid adversatur rei malæ & fugiendæ, est bonum. At voluptas adversatur dolori, qui est res mala & fugienda. Ergo voluptas est aliquid bonum. Major patet: quia malo, & fugiendo nihil aliud adversatur, nisi quod booum est. Minor autem statim innotescit; quoniam voluptati oihil æquè contratium, ac dolor, & dolor ab omnibus malus habetur, ideoque & nemo est, cui exosus non sit. Monet verò Phil. dolorem alium esse simpliciter malum; qualis est qui in hominibus vitiosis oritur ex absentia voluptatum: alium verò solùm ex aliqua parte malum, quatenus impedit operationes perfectæ virtutis; qualis est dolor ex absentia aut obitu amici, qui non videtur simpliciter malus, sed secundùm quid tantum, quatenus impedimento est nobilioribus virtutum operationibus. Qualiscunque autem dolor ex iis duobus sit, adversatur voluptati.

3. Vidit tationem hanc Speusippus, Platonis ex sorore nepos, atque hæres doctrinæ ipsius, asserentis voluptatem corporis esse pravam: atque ut avunculi opiniooem tueretur, respondit, voluptatem adversari quidem malo, sed tanquam extremum quoddam: ideoque non rectè inferri voloptatem esse bonam, ex eo quòd dolor ipsi contrarius sit malus. Optimè enim cohæret quod aliquid opponatur alicui booo tanquam extremum, & tameo noo propterea malum sit: ut patet in prodigalitate, quæ extremè oppooitur avaritiæ; & tamen bona oon est, quamvis avaritia sibi contraria sit mala. Itaque Speusippus, ut eam doctrinam tueretur, ponebat dolorem & voluptatem, veluti duo exttema contraria; & tanquam medium, utriusque absentiam, seu indoleotiam: sicut prodigalitas & avaritia extremè sibi advetsantur, & liberalitas est medium inter utramque. Quare sicut prodigalitas non est bona, quamvis avaritia extremè opposita sit mala; ita etiam nec voloptas booa est, quamvis dolor extremè ipsi oppositus malus sit. Malo enim adversatur, non modò id quod bonum est, sed etiam aliud malum, si habeat rationem extremi, ut voluptas relatè ad dolorem.

4. Verum hanc solutionem Speusippi refellit Atist. argumento ad hominem desumpto. Ipse enim fatebatur, aliquam voluptatem esse bonam io specie determinata. Ergo voluptas non est sub genere mali: nam si voluptas esset sub genere mali, omnis voluptas in specie determinata esset mala, nullaque proinde bona. Ergo voluptas oon opponitur malo doloris tanquam aliud malum extremom: quia omne malum extremè oppositum alteri malo, debet esse sub genere mali, ut patet in prodigalitate. Restat igitur, ut voluptas opponatur malo doloris, non tanquam extremum, sed tanquam medium: ac proinde quòd si dolor

eſt malus, voluptas bona ſit. Habent enim ſe voluptas & dolor ſicuti ægritudo & ſanitas, inter quas nullum datur medium, juxta Philoſophos; quamvis Medici illud aſſignare conentur in corpore neutro, id eſt, nec ſano, nec ægro. Non autem ſe habent, ut prodigalitas & avaritia, inter quas mediat liberalitas; neque ut timiditas & audacia, quibus media interjacet Fortitudo; neque ut album & nigrum, quorum intermedii ſunt colores alii: ſed tanquam continentia & incontinentia, juſtitia & injuſtitia, aliique habitus ejuſmodi, quorum ſi unus eſt malus, aliter neceſſariò ſit bonus. Et quemadmodum hoc non obſtanti accidere poteſt, ut quis, ſaltem actu (ut vulgò in Scholis loquimur) atque in exercitio nec ſit continens nec incontinens, nec juſtus nec injuſtus; ac proinde nec actu bonus nec malus, quamvis habitu debeat eſſe alterum è duobus: ita etiam licèt voluptas dolorque abſque ullo medio opponantur, tanquam bonum & malum, fieri poteſt ut quis actu & in exercitio nec ſentiat voluptatem, nec dolorem, ſed ſit in ſtatu indolentiæ, ſeu abſentiæ utriuſque affectus. Verùm quotieſcunque ſenſerit dolorem, ille debet eſſe malus: ac proinde voluptas ipſi contraria neceſſariò erit bona.

5. Circa ſecundam partem ſtatuit, aliquam voluptatem eſſe ſummum bonum, & felicitatem ipſam: ſcilicet, comitanter, ut ſuprà obſervatum eſt, & per modum accidentis cujuſdam reſultantis ex operatione ſecundum perfectam virtutem, in qua conſiſtit eſſentialiter ſummum bonum ac felicitas hominis. Aſſertum verò probat dupliciter. Primò. Eo ipſo quòd voluptas procedat ab habitu perfectè operante, aliqua voluptas erit ſummum bonum humanum. At voluptas procedit ab habitu perfectè operante. Ergo aliqua voluptas erit ſummum bonum humanum. Conſequentia patet, & minor ſimiliter: quia voluptas procedit ab habitu operante cum facilitate, & abſque ullo impedimento. Ergo ab habitu perfectè operante. Major autem ſuadetur: Quia habituum perfectè operantium eſt aliqua coordinatio, ita ut unus ſit perfectior alio, & aliquis illorum perfectiſſimus omnium. Ergo aliqua voluptas, ſcilicet, procedens ab ejuſmodi habitu perfectiſſimo, & perfectiſſimè operante, erit voluptas perfectiſſima, ac proinde ſumma, ideoque & ſummum hominis bonum. Quippe ſicut voluptas habet rationem boni, ut ſupra probatum eſt; ita etiam ſumma voluptas rationem ſummi boni. Secundò probat idem aſſertum à ſigno, quia homines exiſtimant ſummum bonum, ſive felicitatem, illam vitam, quæ eſt omnino jucunda, ſeu voluptate plena; indeque colligit, aliquam voluptatem eſſe ſummum hominis bonum, aut cum ſummo bono connexam. Omnis enim operatio perfecta caret impedimento. At felicitas eſt operatio perfecta. Ergo caret impedimento. Modò ſic. Omnis operatio carens impedimento eſt voluptas, aut voluptatem affert. At felicitas eſt operatio carens impedimento. Ergo felicitas eſt voluptas, aut voluptatem affert. Ergo cum felicitas ſit ſummum bonum humanum, eſt etiam ſumma voluptas, aut ſummam voluptatem affert. Aliqua igitur voluptas eſt felicitas, & ſummum bonum humanum, quatenus, ſcilicet, ipſum comitatur.

6. Hinc infert corollarium quoddam: ſcilicet, felicem non poſſe conſiſtere ſine iis bonis, quæ corporis & fortunæ cenſentur: idque probat ex præjactis: quia felicitas eſt operatio ſine impedimento. At ſi bona corporis & fortunæ deſint, non erit operatio ſine impedimento. Ergo nec felicitas. Unde refert & refellit ſententiam Stoïcorum aſſerentium, felicitatem in ſola virtute ac probitate conſiſtere, quamvis deſint cætera bona corporis & fortunæ; imò & quis ſit in tormento rotæ, aut intra Phalaridis taurum æneum. Refellit, inquam, exiſtimationem hanc: quia ſi bona corporis & fortunæ deſint, & multò magis, ſi quis ærumnas & tormenta patiatur, impedimentum ſubit ad operandum, ex defectu inſtrumentorum, quibus indiget ad operationem. Ergo quanquam virtutes in animo habeat, non tamen eſt felix: quia felicitas conſiſtit in operatione abſque impedimento. Quare Auctores prædicti, ſive ſponte ſuâ, ſive inviti, fateri debent, in iis ærumnis corporis, ac bonorum fortunæ indigentiâ, neminem felicem eſſe poſſe. Unde paradoxon cenſetur dictum illud Stoïcorum, *ſapientem etiam inter tormenta beatum eſſe*. Iis ſubſcripſiſſe videtur Cicero lib. 3. *de Finibus*, dum ait: *Eorum, qui dolorem in malis non habent, ratio certè cogit, ut in omnibus tormentis conſervetur vita beata.* Ac lib. 5. id declarat exemplo Attilii Reguli, ac Metelli: quorum prior propter fidelitatem erga patriam crudeliſſimis vexatus fuit ſuppliciis apud Carthaginem: poſterior ex iiſdem pœnis inſignem reportavit triumphum, ductis ſecum Romam tredecim hoſtium ducibus, ac centum viginti elephantis. Aitque, Zenonem Stoïcorum anteſignanum, ſi rogaretur, uter eorum felicior eſſet, an Metellus in triumpho, an Attilius in tormentis, arbitraturum eos pares. Quin & Epicurus, alioqui voluptatum magiſter, apud eundem Ciceronem 2. *Tuſcul.* inquit: *Si uratur ſapiens, ſi crucietur, in Phalaridis tauro ſi erit, dicet; Quàm ſuave eſt hoc, quàm hoc non curo.* Et de eodem Epicuro in graviſſimis urinæ doloribus poſito teſtatur Seneca, dixiſſe: *Beatiſſimum hunc & ultimum diem ago.* Hanc itaque opinionem refellit Ariſtot. velut longè à vero & rationem alienam. Quod autem docet de neceſſitate ſubſidiorum fortunæ, intelligendum quidem eſt de felicitate civili & activa, quæ eſt in ordine ad alios, iiſque propterea ſubſidiis, ſeu inſtrumentis eget. Nam alioqui, & loquendo de felicitate ſpeculativa, quæque inter fagos & quercus haberi poteſt, extra omnem humanum convictum, certum eſt non egere bonis externis, niſi pauciſſimis: ut lib. 1. cap. 8. dictum eſt.

7. Infert ſecundò, falſam eſſe opinionem eorum, qui exiſtimârunt idem eſſe felicitatem ac proſperitatem. Id enim, quod affert impedimentum felicitati, non eſt felicitas: quia nihil poteſt eſſe impedimento ſibi ipſi. At proſperitas, ſi immodica ſit, affert impedimentum felicitati. Ergo proſperitas, ſaltem ſi immodica ſit, non eſt idem ac felicitas. Major cum conſequentia patet. Major probatur. Omne inſtrumentum ad aliquid conſequendum, vel efficiendum, ſi immodicum, ſive excedens ſit, impedimento eſt: ut patet in inſtrumentis artis cujuslibet. At proſperitas, ſcilicet, bonorum extrenorum, eſt quoddam inſtrumentum ad felicitatem conſequendam, ut patet. Ergo proſperitas, ſi immodica, ſive excedens ſit, impedimento eſt felicitati conſequendæ.

8. Confirmat Philoſophus ſuperiùs illud aſſertum hanc ratione. Id quod omnia animalia exo-

ptant,

ptant, & votis perſequuntur, eſt quoquomodo ſummum bonum. Atqui voluptatem omnia animalia, ſive homines, ſive beſtiæ, exoptant, & in votis habent. Voluptas igitur quoquomodo eſt ſummum bonum. Minor experimento patet. Majorem probat teſtimonio illo Heſiodi accinentis:

Φήμη δ' ὅ τί γε πάμπαν ἀπόλλυται, ἥντινα λαοὶ
Πολλοὶ φημίζωσιν.
Nec verò in totum vaneſcit fama per orbem,
Quam populi multi celebrant.

Quò ſpectat aureum illud Plinii in Panegyrico: *Singuli & decipere, & decipi poſſunt: nemo omnes, neminem omnes fefellerunt.* Omnes autem populi, genteſque, felicitatem in eo ſitam cenſent, quod generatim appetunt, atque in votis habent. Ergo, ne omnium exiſtimatio vana ſit, in illo ipſo ſita eſt felicitas.

9. Verum difficultas ſtatim occurrit circa hanc doctrinam: Quia licèt pueri & beſtiæ ſequantur voluptates, non tamen illas quæ ſimpliciter voluptates ſunt, & ad animum ſpectant; ſed eas tantùm, quæ alicui ſolùm, & ſecundùm quid voluptates cenſentur, atque ad corpus attinent. Ergo voluptas ab iis expetita non eſt ſummum bonum ullo pacto; quoniam voluptas ſummi boni comes, eſt ſimpliciter voluptas, non ad corpus ſpectans, ſed ad animam. Reſpondet idem Phil. huic objectioni, ex optima ſolùm natura, & primo habitu, proficiſci optimam operationem, in qua conſiſtit felicitas & ſummum bonum hominis. Cùm autem pueri & beſtiæ non conſtent optimâ naturâ, & optimo habitu, conſequens eſt ut nequeant elicere optimam operationem, ideoſque nec habere ſolidam felicitatem, & ſummum bonum, quod ſit tale ſimpliciter. Tantùm itaque aſſequi poſſunt illam felicitatem, illudque bonum, quo majus aliud conſequi nequeunt, & quod relatè ad illos ſummum appellari poteſt, in corporis voluptate conſiſtens, quamvis abſolutè nec ſummum bonum ſit, nec felicitas, nec voluptas ſimpliciter. Hoc autem ſufficit ut ratio illa in confirmationem adducta ſit efficax: Quia omnia animalia, ſive irrationalia, ſive ratione utentia, appetunt voluptatem, veluti felicitatem ſuam, irrationalia quidem, voluptatem corporis; rationalia verò animi. Ergo quia aliqua voluptas pertinet ad felicitatem, ſive ad ſummum bonum, qualecunque ſit illud, quod aſſequi poſſunt creaturæ rationales, aut irrationales. Verum quidem eſt, voluptatum nomen communiter accipi ſolere de iis tantùm quæ corporis ſunt, & ſibi rapuerunt nomen, veluti magis notæ: ideoque excuſatione digni ſunt Philoſophi illi, qui ſuprà cap. 11. dixerunt, voluptates omnes eſſe pravas, quoniam videntur locuti de corporeis voluptatibus, juxta commmunem acceptionem. Hoc enim ſenſu videtur locutus Seneca, ejuſdem opinionis præcipuus ſectator, dum ait Epiſt. 93. *Voluptas bonum pecoris eſt.* Similiter & de *Vita Beata* cap. 7. ubi hanc voluptatis & virtutis antitheſim inſtituit: *Quid diſſimilia, imò diverſa componitis? Altum quiddam eſt virtus, excelſum, & regale, invictum, infatigabile: voluptas, humile, ſervile, imbecillum, caducum, cujus ſtatio ac domicilium fornices & popinæ ſunt. Virtutem in templo invenies, in foro, in curia, pro muris ſtantem pulverulentam, coloratam, calloſas habentem manus: voluptatem latitantem ſæpius, ac tenebras captantem circa balnea & ſudatoria, ac loca ædilem metuentia, mollem, enervem, mero atque unguento madentem, pallidam, aut fucatam, & medicamentis pollutam.* At hoc non prohibet, quin & animi voluptates ſint multò majores, ac melioris notæ, quarum proinde aliqua eſſe poſſit optima, ac ſummum bonum. Quare & idem Seneca aliquas ejuſmodi voluptates probat laudatque. Nam Epiſt. 2. & lib. 2. *de Benef.* cap. 22. ait: *Juſta cauſſa lætitiæ eſt lætum amicum videre: juſtior feciſſe.* Et Epiſt. 23. *De tuo gaude. Quid eſt hoc de tuo? Te ipſo, & optima tui parte.* Expreſſius adhuc Epiſt. 4. *Illa voluptas eſt, quæ percipitur ex contemplatione mentis ab omni labe puræ & ſplendidæ.* Quaſi diceret, cæteras quæ ad corpus ſpectant, non eſſe voluptates, quamvis ita appellentur: illam autem dici meritò eſſeque voluptatem. Denique tota Epiſt. 60. eſt de vera voluptate & vero gaudio. Ubi planè emollit rigidam illam opinionem, quæ omnes universè voluptates improbat, & proſcribit.

10. Ultimò probat idem aſſertum, ſcilicet, aliquam voluptatem habere rationem boni, ac proinde voluptatem optimam, ſive ſummam, in ſummo bono ac felicitate inveniri. Probat verò ab inconvenienti, ſive abſurdo; idque dupliciter. Primò. Si voluptas non eſt bonum, felix non vivet cum voluptate, ac proinde nec cum jucunditate. Conſequens eſt abſurdum. Ergo & illud ex quo ſequitur. Abſurditas conſequentis facilè conſtat, cùm ipſa felicitatis notio ſtatim præſeferat vitam voluptuoſam ac jucundam. Sequela autem probatur; quia felicitas ſolùm importat affluentiam perfectam bonorum; non verò eorum, quæ bona non ſunt. Ergo ſi voluptas non eſt bonum, felix non vivet cum voluptate, ac proinde nec cum jucunditate. Secundò. Si voluptas non eſt bonum, felix vivet, aut vivere poterit cum dolore. quod abſurdum eſſe, nemo non viderit. Sequela probatur. Si enim voluptas non eſt bonum, nec dolor erit aliquod malum: quippe contrariorum eadem ratio eſt. At felix vivit, aut vivere poteſt cum eo, quod non eſt malum. Ergo aut vivit, aut vivere poterit cum dolore. Cùm igitur hæc duo illata ſunt abſurda; conſequens eſt, ut voluptas ſit bonum, & aliqua voluptas optimum, ſive ſummum bonum, quod eſt hominis felicitas. A quo loquendi modo nec rigidus Seneca diſcedit: ſiquidem Epiſt. 125. ait: *Tunc beatum te judica, cum tibi ex te gaudium naſcetur.*

Vide D. Thom. 1. 2. q. 32. quæ eſt de cauſſa delectationis, & illius Interpretes.

CAPUT.

CAPUT DECIMUM QUARTUM.

De Corporeis Voluptatibus.

DE Corporis voluptatibus considerandum est eis, qui dicunt, nonnullas voluptates expetibiles esse valde, ut honestas, sed non corporis, & in quibus intemperans ipse versatur. Cur igitur contrarii dolores sunt pravi? Malo nanque bonum contrarium est. An necessariæ voluptates sic sunt bonæ, quia & id, quod est non malum, est bonum? An usque ad aliquem terminum bonæ sunt? Habituum enim eorum, ac motuum, quorum non est melioris exuperatio, neque voluptatis est. Eorum autem, quorum est, est & voluptatis exuperatio. At bonorum corporis est exuperatio, & pravus in persequendo exuperationem, sed non necessarias voluptates, consistit. Omnes enim gaudent quodammodo & epulis, & vino, & venere, sed ut oportet. Contrà autem in ipso dolore facit. Non enim exuperationi dolor contrarius, nisi ipsi persequenti exuperationem. At enim cùm non solum ipsum verum, sed etiam falsi caussam oporteat dicere, (hoc enim ad faciendam fidem conducit: nam cùm id rationi consentaneum fuerit visum, ob quod verum esse videtur, quod non est verum, faciat ut ipsi vero magis assentiamur) dicendum est, cur corporis voluptates expetibiliores videntur. Primùm igitur, ex eo quia pellunt dolorem, atque ob exuperationes doloris, voluptatem exuperantem, uti medelam, & omnino voluptatem corporis persequuntur, ipsæ autem medelæ vehementes fiunt. Quapropter & ipsas sequuntur, qui tales videntur, cùm contrarium adest. Et propter hæc igitur duo, sicut dictum est, voluptas non studiosum esse videtur: quia aliæ pravæ naturâ sunt operationes: aut ab ortu, quemadmodum feræ: aut & ob consuetudinem, quales pravorum sunt hominum. Aliæ sunt medicamenta, quia sunt indigentis, & melius est habere, quàm fieri. Aliæ accidunt dum perficiuntur: peraccidens igitur sunt studiosæ. Prætereà ipsas, quia sunt vehementes, ii persequuntur, qui aliis nequeunt gaudere. Ipsi itaque sitim quandam comparant: quæ cùm sine quidem nocumento sit, non est increpandum: cùm verò cum detrimento, perpravum est. Neque enim habent alia, quibus gaudent, & nec aliud habere plerisque permolestum est ob naturam. Nam animal semper laborat, ut naturales etiam sermones testantur, videre, ac audire, dolorem inferre dicentes: sed consueti jam sumus, ut ajunt. Similiter in juventute quidem ob incrementa, perinde disponuntur, ac vinolenti. Et juventus ad voluptates propensior est. Biliosi autem atra bili naturâ semper egent medicamento, semper enim corpus ob complexionem mordetur, & semper in appetitione sunt vehementi. Voluptas autem contraria, & quævis etiam, modò sit vehemens, pellit dolorem. Et propterea intemperantes homines, pravique fiunt. Voluptates autem eæ, quæ sine dolore sunt, exuperationem non habent. Atque hæ proficiscuntur ex iis, quæ naturâ, & non per accidens afficiunt voluptate. Ea verò dico per accidens afficere voluptate, quæ medentur. Etenim quia fit ut homini medeatur, eò quòd sanum permanet, aliquid agente, ideo talia afficere voluptate videntur. At ea naturâ voluptate afficiunt, quæ faciunt operationem talis naturæ. Nulla autem res eadem ex eo nos semper delectat, quia non est simplex nostra natura, sed inest & aliquid aliud, quo corruptibiles sumus. Quare si quippiam agat alterum, id est alteri naturæ præter naturam. At cùm æquatur, neque molestum, neque jucundum videtur quod agitur. Quod si alicujus natura sit simplex, semper eadem operatio jucundissima erit. Idcirco Deus una semper, simplicique gaudet voluptate. Non enim solùm motionis est operatio, sed & immobilitatis: & voluptas in quiete potiùs, quàm in motu consistit: mutatio verò omnium dulcissimum est secundum Poëtam, ob pravitatem quandam. Ut enim homo pravus facilè est mutabilis, sic & natura prava est ea, quæ indiget mutatione. Non est enim simplex, nec bona. Sed de continentia quidem, atque incontinentia, & de voluptate, doloreve, & quid unumquodque ipsorum est, & quonam modo alia ipsorum sunt bona, alia mala diximus. Deinceps autem de amicitia dicemus.

SUMMA

SUMMA ET EXPLANATIO CAPITIS DECIMIQUARTI.

An omnes corporis voluptates ſint malæ; & cur: aut quo ſenſu ſint cæteris expetibiliores. Cur ea ipſa, quæ modò voluptatem afferunt, poſtea faſtidium, aut etiam dolorem ingenerent. Deo ſummam voluptatem eſſe, ſed totius mutationis expertem.

CUM Philoſophus capitibus præcedentibus ſtatuiſſet, non omnem voluptatem eſſe malam, ſed aliquam bonam, imò annexam felicitati, ſive ſummo bono hominis; nunc jam determinatè diſſerit de voluptatibus corporis, dividitque hoc caput in tres partes. In prima proponit quandam rationem dubitandi pro bonitate voluptatum corporis, eamque dupliciter ſolvit, pluribus interim obſervatis. In ſecunda quærit cauſſam, cur voluptates corporis expetibiliores videantur, quàm animi, quamvis hæ reipſa ſint præſtantiores; illamque multipliciter aſſignat, & illuſtrat. In tertia denique infert quædam corollaria circa viciſſitudinem voluptatum in hominibus, quatenus naturâ compoſitâ præditi ſint, & à Deo diſſident.

2. Circa primam partem proponit quandam difficultatem in hunc ferè modum. Dictum eſt ſuperioribus, quaſdam voluptates eſſe ſimpliciter tales, & omnino liberas à dolore, diverſaſque à corporeis, quoniam corporeæ ſemper ſunt dolori permiſtæ. Ex hoc autem colligi videtur, omnes corporis voluptates eſſe pravas. Ergo & dolores corporis eiſdem contrarii erunt boni: ſiquidem malo non opponitur, niſi quod bonum eſt. Abſurdum verò apparet dicere, dolores corporis eſſe bonos, cùm ab omnibus odio habeantur. Ergo & abſurdum eſt aſſerere, omnes corporis voluptates eſſe malas, ut dixiſſe videtur Ariſtot. in præcedentibus. Unde & formulam hanc ſubducit Giphanius. Contrariorum alterum ſi eſt malum, alterum certè, vel eſt bonum, vel certè non malum. Atqui dolor, cui contraria eſt voluptas, eſt in malis. Ergo voluptas corporis non eſt in malis.

3. Hanc difficultatem enervat Ariſtot. duplici ſolutione. Prima eſt, voluptates illas corporis, quæ naturales, ſive neceſſariæ ſunt, quales habentur ex victu moderato, non eſſe malas; immò & eſſe bonas, quatenus malæ non ſunt: quippe in iis eſt medium inter malum & bonum, utpotè neceſſariis in quibus nec vitium, nec virtus eſt. Unde non infertur, dolores ipſis oppoſitos, ſcilicet, neceſſarios, eſſe malos, niſi quatenus boni non ſunt, & negativè tantùm. Quippe cùm contrariorum eadem ſit ratio, ut in ipſa difficultate tangitur; ſicut voluptates neceſſariæ non ſunt bonæ, niſi quatenus carent malitiâ; ſic nec neceſſarii dolores, iis oppoſiti, mali ſunt, niſi quatenus carent bonitate. Quòd autem aliis locis indicavit Ariſtot. voluptates corporis eſſe malas, accipiendum non eſt de naturalibus neceſſariiſque, ſed de aliis, in quibus aliquid libertatis deformitatiſque invenitur, infrà explicandis.

4. Secunda ſolutio eſt, voluptates corporis, ſcilicet, reſultantes ex cibo & potu, eſſe bonas uſque ad aliquem terminum intra fines mediocritatis. Quod ut luculentiùs exponat, obſervat habitus & motus eſſe in duplici differentia. Quidam enim non ſuſcipiunt exceſſum melioris, ut contingit in virtutum operationibus: quidam autem exceſſum ſuſcipiunt, ac proinde etiam exceſſum voluptatis. Nam ſi non ſuſcipiant exceſſum, nec exceſſum voluptatis ſuſcipere nata ſunt. Exemplum priorum eſt in ſpeculationibus & operationibus virtutum: quæ ſicut non ſuſcipiunt exceſſum melioris, ſic neque exceſſum voluptatis; ideoque nullam pariunt voluptatem, quæ prava ſit. Exemplum poſteriorum eſt in uſu cibi & potûs, quorum exceſſus eſt vituperabilis, ideoque & immoderata voluptas ex eo reſultans. His poſitis docet Ariſtot. voluptates corporis excedentes eſſe pravas, idque probat: quia quoties exceſſus operationis eſt pravus, etiam exceſſus voluptatis inde conſurgens pravus eſt. Atqui operationum corporis exceſſus in cibo & potu eſt pravus: ideoque excedentes in cibo & potu pravos appellare ſolemus. Ergo & voluptatis exceſſus inde conſurgens pravus eſt.

5. Addit verò quædam alia in ejuſdem doctrinæ exornationem. Primum eſt, omnes quidem homines gaudere victu & venere; ſed plerunque nimis, & irrationabiliter, quia excedunt; & exceſſio in iis eſt vituperanda, ſicuti è contra mediocritas in cibo & potu eſt laudabilis, quoniam vitæ individui neceſſaria eſt. De venere autem alia videtur eſſe ratio, quia non eſt neceſſaria vitæ individui, aut ipſius conſervationi; ſed tantùm multiplicationi, ſeu propagationi intra eandem ſpeciem, ut alio loco dictum eſt. Quare intemperantes peccant, tum quia excedunt in uſu rerum ad corpus ſpectantium, tum quia non ſervant mediocritatem in voluptatibus inde ortis, tum denique quia dolent ſi iis immodicè non potiantur; ideoque in iis & voluptas mala eſt, & dolor pravus. Secundum eſt, exceſſui voluptatis non eſſe contrarium dolorem ejuſmodi, ſed alium longè dolorem, voluptati oppoſitum: quia dolor conceptus ex abſentia voluptatum eſt amor illarum, cùm odio habeat ipſarum abſentiam. Quibus ſic ſtatutis, reſpondet objectioni, in qua colligitur ſi voluptates corporis malæ ſunt, dolores fore bonos; reſpondet, inquam, voluptates corporis excedentes, & non neceſſarias, eſſe malas, ac proinde dolorem iis contrarium, ſeu voluptatibus repugnantem, eſſe bonum: in quo nihil eſt abſurdi. Non enim abſurdum eſt, ſed imò neceſſarium, ut ſi voluptas excedens prava eſt, dolor ipſi repugnans bonus ſit. Si autem objectio procedat de voluptatibus corporis neceſſariis, & ad mediocritatis præſcriptum; dicendum eſt, dolorem iis repugnantem eſſe malum, quoniam illæ non ſunt pravæ; & nihil inconvenit pravum eſſe id, quod extremo non pravo contrarium eſt.

est. Idque adhuc faciliùs intelligitur juxta secundam solutionem suprà assignatam. Si enim, juxta illam, voluptates necessariæ & moderatæ corporis bonæ sunt, dolor iis contrarius erit planè malus, utpotè impeditivus debiti ac necessarii boni. Quod tamen intelligendum est à Catholicis, nisi adsit urgeatve in oppositum sublime aliquod motivum, ex quo oporteat aliquid subtrahere corpori de voluptatibus necessariis, iisque contradicere: ut de sanctis viris legitur, & multi hodie exequuntur, juxta propositum severioris vitæ. Verùm hæc maceratio corporis potiùs conformatur Philosophiæ Christianæ, quàm Ethicæ Gentilibus notæ, ac solius naturalis rationis legibus comprehensæ.

6. Circa secundam partem quærit rationem, cur voluptates corporis videantur magis expetibiles, quamvis pravæ sint, & de facto expetantur ab hominibus magis, quàm voluptates animi, quæ bonæ sunt, & naturâ suâ expetibiliores. Respondet verò huic interrogationi dupliciter. Primò, voluptates quæ expellunt dolorem sensibilem, apparere expetibiliores iis, quæ ejusmodi dolorem non pellunt, quamvis revera expetibiliores sint. At voluptates corporis præ voluptatibus animi expellunt dolorem sensibilem, ut famis, sitis, ægritudinis, &c. Ergo mirum non est quòd voluptates corporis expetibiliores, quàm animi, appareant, quamvis reverà non sint. Porrò non esse reipsa expetibiliores voluptates corporis, sed solùm apparenter, probat: quia quædam illarum sunt naturâ suâ pravæ, ideoque nullatenus expetibiles, nisi contra rationis præscriptum: quædam necessariæ ad naturam reficiendam, sive sanandum, ut voluptates victus necessarii, & medicinæ opportunæ. Hæ autem non sunt bonæ simpliciter, sed alicui, scilicet, indigenti aut ægrotanti, nec studiosæ per se, nisi per accidens, cùm præcedant habitum & complexionem naturæ. Voluptates autem animi sunt simpliciter bonæ, & studiosæ, cùm omnibus bonæ sint, & præsupponant habitum, naturamque plenè constitutam. Ergo reipsa meliores sunt & expetibiliores quibuslibet voluptatibus corporis.

7. Secundò respondet interrogationi eidem, ideo corporis voluptates apparere expetibiliores, & frequentiùs appeti, quia cum homines assiduis penè doloribus & ærumnis affligantur, ideoque ardenter optent ab iis liberari; confugiunt statim ad voluptates corporis quæcunque præsentaneum & sensibile subsidium afferre possunt. Omnes etiam ii, quibus assiduus penè dolor aut defatigatio est, indigent confugio ad sensibilem aliquam voluptatem. At cunctis ferè hominibus assiduus penè dolor aut defatigatio est: nam non modò ægri, sed etiam ii, qui sani habentur, assiduo sensuum exercitio passionem subeunt, ideoque & absque intermissione ulla defatigantur, præsertim in tactu à nimio calore aut frigore, fame aut siti, somno aut vigilia, motu aut quiete. Unde illud commune Philosophorum effatum ex Aristot. *Omne agens agendo repatitur*. Ergo cùm perspectas non habeant honestissimas animi voluptates, quæ paucis & cœlo probatis viris in experimento sunt, indigent conversione frequenti ad voluptates corporis sensibiles, quibus citò ac facilè suam afflictionem leniant, aut ex toto auferant. Idque confirmat experimento in juvenibus præcipuè ac melancholicis. Juvenes enim sunt similes ebriis propter exagitationem assiduam partim corporis, humorumque, qui irrequieto ac vario augmento sui perturbant corpus: ideoque ii confugiunt ad sensibiles voluptates. Similiter & melancholici assiduo morsu atræ bilis nimiùm punguntur, & excitantur, ut in easdem voluptates eant. Hæc igitur caussa est, ut voluptatum corporis, quàm animi, frequentior sit prosecutio, & crebrior usus.

8. Confirmat præstantiam superiùs indicatam voluptatum animi ultra voluptates corporis in re loquendo, quanquam non in speciem, duplici argumento. Primum est hujusmodi. Illæ omnes voluptates, quæ non habent excessum vituperabilem, præstantiores reipsa sunt, quàm quæ habent. At prioris generis sunt voluptates animi, posterioris verò voluptates corporis. Ergo voluptates animi præstantiores reipsa sunt, quàm corporis. Major patet: quia illæ omnes voluptates quæ non habent excessum vituperabilem, ita bonæ sunt, ut quantò magis de iis fuerit, tantò magis de bonitate habeatur: illæ autem voluptates quæ habent excessum vituperabilem, non ita bonæ sunt, ut quantò magis de iis fuerit, eò plus habeatur de bonitate. At quæcunque priori modo se habent, præstantiora sunt iis, quæ posteriori modo, ut patet. Ergo illæ omnes voluptates quæ non habent excessum vituperabilem, præstantiores reipsa sunt, quàm quæ habent. Jam minor illa præcipua suadetur: Quia voluptates animi naturâ suâ ac simpliciter bonæ sunt, ut jam antè constitutum est; ac proinde quantò majores fuerint, eò plus habent de bonitate; ideoque excessum vituperabilem subire nequeunt. Voluptates verò corporis non sunt tales naturâ suâ, nec simpliciter, sed per accidens, & respectu naturæ indigentis, cui subveniunt. Unde earum excessus est vituperabilis, quia transgreditur metas necessitatis, ideoque potiùs est oneri, quam subsidio naturæ. Secundum est. Voluptates provenientes à natura perfecta & completa per habitum præstantiores reipsa sunt, quàm quæ tendunt ad naturam complendam & perficiendam: utpotè provenientes à nobiliori principio. At prioris generis sunt voluptates animi, ut contemplationis, & operationis perfectæ in materia virtutum, provenientes à natura jam completa per habitum; posterioris vero voluptates corporis, ut cibi, potus, aut medicinæ, tendentes ad naturam reficiendam, sanandamvè. Ergo voluptates animi præstantiores sunt reipsa, quàm corporis.

9. Circa tertiam partem infert quædam corollaria ad voluptates spectantia. Primum est, hominibus non semper idem esse jucundum, sive voluptatem afferens, sed modò unum, modò aliud. Ratio autem hujus vicissitudinis in affectibus oritur ex eo, quòd natura humana non sit simplex, sed composita ex animo, & corpore; atque immortalis quidem ex priori capite, mortalis autem ex posteriore, ideoque subjacens affectibus rerum contrariarum, quarum quædam delectant animum, quædam corpus, etiam contra alterius partis inclinationem. Cùm verò corpus ipsum ex contrariis quatuor elementorum qualitatibus coalescat, & modò in eo prævaleat frigus, modo calor, modò siccitas, modo humiditas, propter assiduam illarum pugnam; consequens est, ut nec corpori

eadem

eadem ſemper placeant, ſed diverſa, juxta variam ejus diſpoſitionem. Si autem natura hominis ſimplex eſſet, & diſſidio primarum qualitatum carens, ſicut cœlum, profectò iis mutationibus non ſubjaceret.

10. Secundum eſt, Deum ſemper una ac ſimplici voluptate gaudere, idque ex oppoſito fundamento: quia, nimirum, conſtat natura ſimplici, ac totius compoſitionis experte: proindeque nulli voluptatum varietati ſubjacet, ſed unica & conſtanti voluptate gaudet. Quod ſi verò quis objiciat, omnem voluptatem eſſe aliquem motum, ac proinde repugnare Deo, quoniam ille omnino immobilis eſt; Reſpondet Ariſt. non omnem voluptatem eſſe motum, quia non omnis operatio afferens voluptatem eſt motio, & quæ habeat unam partem poſt aliam; ſed eſt actus perfecti, & veluti quies, ac proinde tota ſimul. Quare ex eo quod Deus voluptatem aliquam, eamque unam & conſtantem, habeat, minime infertur, motum aliquem Deo ineſſe. Aut certè ſi motus aliquis Deo eſt, profectò non ille, qui mutationem arguit, ſed qui denotat actionem immanentem, actumvè mentis & voluntatis complacentiamque jucundiſſimam & æternam in ſeipſo, quam expreſſit idem Philoſophus lib. 12. *Metaph.* cap. 6. & 7. ac 2. *de Cælo* cap. 3. illis præſertim verbis: Θεοῦ δ' ἐνέργεια, ἀθανασία· τοῦτο δ' ἐστι ζωὴ ἀΐδιος, ὥστε τῷ Θεῷ κίνησιν ἀΐδιον ὑπάρχειν. *Dei actio, immortalitas. Hoc autem eſt perpetua vita: ut neceſſum ſit Deo motum perpetuum ineſſe.*

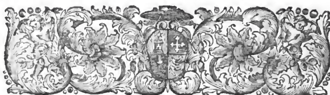
11. Tertium eſt, humanis voluptatibus, eo ipſo quòd humanæ ſint, competere mutationem & varietatem quandam: quia hæc eſt imperfectio humanæ naturæ ut mutabilis ſit, ac proinde ſimiles affectiones pariat: verùm hæc ipſa voluptatum viciſſitudo hominibus placet, quoniam neque ſimplicis naturæ ſunt, neque omninò perfectæ. Unde & Poëtam allegat, qui cecinit:

——— *μεταβολὴ πάντων γλυκύτατον.*
——— *mutatio omnium rerum dulciſſima eſt.*

Quibus ita diſcuſſis, Ariſtoteles tractationem ſuam de continentia, & incontinentia, voluptate & dolore, ac denique totum ſeptimum librum abſolvit.

Vide D. Thom. 1.2.q.31. art.5. & 6. & quæſt.35. ubi de triſtitia, ſeu dolore oppoſito delectationi, & illius Interpretes.





LIBER OCTAVUS
ETHICORUM ARISTOTELIS
AD NICOMACHUM.

SUMMA LIBRI.



UEMADMODUM Ariſtoteles præcedenti libro egit de quibuſdam habitibus, ſive affectionibus animi, quæ licèt non habeant rationem Virtutis preſsè ſumptæ, attamen exhibent quandam illius ſpeciem, ſimilitudinemvè, & non parùm conferunt ad Felicitatem perfectam, omnibuſque numeris abſolutam: ita hoc libro differit de Amicitia, quæ, ſi virtus propriè non eſt, certè ſimilis eſt virtuti, & cum ea connexa, nec parùm conferens præſidii, ſive adjumenti in plenam & integram hominis Felicitatem. Nemo enim mortalium, quibuslibet naturæ aut fortunæ bonis inſtructus, ſe felicem exiſtimat, ſi amicorum ope aut vinculo deſtitutus ſit. Ne ii quidem, quos amor contemplationis in ſolitudinem defert, poſſunt ea mentis tranquillitate ad diuturuum tempus perfrui, ſine aliquali cæterorum mortalium conſuetudine, amicitiavè: cùm iis ut minimum egeant ad ſalutem ipſam corporis, vitamque tuendam. Dico *aliquali*: quoniam Amicitiæ nomine non ſolùm comprehenditur illa, quæ ſtricta eſt; ſed etiam quælibet humanæ vitæ neceſſitudo innumeris ferè modis contingens, quibus recenſendis exponendiſque non dubitavit Philoſophus totum hunc librum, & ſequentem ferè integrum deſtinare. Porrò liber hic potiſſimùm impenditur circa explicandum illud genus Amicitiæ, quod eſt inter privatos & ſingulos inter ſe: ut cives ejuſdem Reipublicæ, aut incolas ejuſdem domus. Idque eo ordine digeritur, ut primum agatur de illo amicitiæ genere, quod eſt inter æquales: deinde inter inæquales. Demum differitur de querimoniis accuſationibuſque, quæ ſæpe excitantur inter amicos, & quolibet neceſſitudinis genere illigatos inter ſe.

CAPUT

CAPUT PRIMUM.

De Amicitia.

ARIST. Μετὰ δὲ ταῦτα, &c.



OST hæc consequens est de amicitia pertractare. Est enim quædam virtus, aut est cum virtute. Res est prætereà summè necessaria in vita. Nemo enim habens cætera omnia bona, sine amicis expeteret vivere. Nam & locupletes, & in principatu, potestateque constituti, plurimùm amicis indigere videntur. Quid enim prodest talis prosperitas beneficio sublato? quod quidem maximè fit in amicos, ac maximè commendatur. Aut quonam modo sine amicis custodiri, conservarique potest? Quo nanque magis abundat, eò magis periculis subjacet. In paupertate quoque, cæterisque calamitatibus, unicum esse confugium amici putantur. Juvenibus etiam conferunt ad compescenda peccata: & senibus ad obsequium, atque ad eos actus perficiendos, quos ob imbecillitatem ipsi peragere nequeunt. Et iis item, qui sunt in statu ad actiones honestas. Etenim si duo simul eant, intelligere magis, atque agere possunt. Inesse etiam amicitia videtur naturâ ei, quod genuit, ad id, quod est ortum ab eo: non in hominibus solùm, sed in plurimis etiam animalibus, & iis inter sese, quæ sunt ejusdem generis, & hominibus maximè. Quapropter amatores hominum laudamus. Cernere etiam quispiam potest & in ipsis erroribus, familiarem omnem hominem homini, atque amicum esse. Civitates etiam amicitia continet. Et legumlatores circa hanc magis, quam circa justitiam student. Concordia nanque simile quid amicitiæ esse videtur. Hanc autem maximè affectant: seditionem autem, ut inimicam, maximè expellunt. Et si sint quidem amici, justitia non est opus. Sin verò sint justi, indigent amicitiâ. Et id quod maximè justum est, ad amicitiam attinet. Non solùm autem necessarium est, sed & honestum. Laudamus enim eos, qui amant amicos, copiamque amicorum honestum esse putatur: & quidem eosdem viros bonos esse, atque amicos putant. Est autem controversia de ipsa non mediocris. Quidam enim similitudinem quandam ipsam esse posuerunt, & similes esse amicos. Unde & similem ad similem pergere inquiunt, & monedulam ad monedulam, & similia. Quidam contrà singulos inter sese omnes tales inquiunt esse, & de his ipsis altiùs, naturaliùsve perquirunt. Euripides quidem inquiens:

Cùm est sicca tellus, ipsa certè tum imbrem amat:
Cùm turget æther, imbre cùm cælum tumet,
Affectat ut telluris in sinus cadat.

Heraclitus autem contrarium dicens esse conducens, & ex differentibus pulcherrimum concentum oriri, & per discordiam omnia fieri. Sed his contraria complures alii sentiunt, & Empedocles, qui quidem simile appetere simile dicebat. Naturales igitur dubitationes omittamus. Non enim ad hanc sunt accommodatæ considerationem. Quæ verò sunt humanæ, & ad mores, affectusque pertinent, eas consideremus. Ut sitne inter omnes homines amicitia: an impossibile est, pravos esse amicos: & utrum una species amicitiæ sit, an plures. Qui nanque unam esse putant, quia magis est, atque minùs, non sufficienti argumento ducuntur. Nam & quæ sunt diversa specie, magis sunt, atque minùs. Sed de his anteà diximus.

SUMMA ET EXPLANATIO CAPITIS PRIMI.

Philosopho Morali consentaneum esse, ut de Amicitia disserat. Opinio constituentium illam in similitudine refertur, & in alium locum dirimenda remittitur.

SUMMA capitis totius in eo sita est, ut ostendatur, tractationem de Amicitia ad Philósophum moralem spectare. Deinde quædam de Amicitia quæstiones excitantur.

2. Circa primum ait, postquam disputatum fuit de voluptate, tractandum esse de Amicitia: idque ad Philosophum moralem pertinere. Quod probat quinque rationibus. Prima sic ferè institui potest. Differere de omni virtute morali, & de omni illo, quod cùm ea connexum est, spectat ad Philosophum moralem. Amicitia autem, aut est virtus moralis, aut saltem connexa cum virtute morali. Ergo differere de Amicitia, spectat ad Philosophum Moralem. Major patet: Quia differere de Felicitate, & iis, quæ cum illa connectuntur, spectat ad Phil. moralem: ut lib. 1. ostensum est. Atqui virtus moralis, & quicquid cum ea necessariò connectitur, est eidem Felicitati, sive summo hominis bono connexum. Ergo differere de omni virtute morali, & de iis quæ necessariò connexa sunt, spectat ad Philosophum moralem. Minor autem primi & præcipui syllogismi suadetur ab Aspasio apud Eustratium in præsenti: Quia Amicitia servat quodammodo mediocritatem rationis, sive æqualitatem, inter extrema. Versatur enim in moderando & componendo quodam animi affectu medio inter nimium amorem, & odium: quorum utrumque habet rationem vitii extremi. Insuper & Amicitia mediat inter adulationem, & aliud vitium carens proprio nomine, quod tamen ait posse rusticitatem appellari; quoniam & fugit blanda quædam quasi mendacia assentationis, & ab altero extremo nimiam asperitatem. At quicquid mediocritatem inter duo vitia servat, videtur habere rationem moralis virtutis. Amicitia igitur habere videtur rationem moralis virtutis. Si autem ratione hac non probatur, esse virtutem moralem, quæ est prior illius minori; pars; saltem evincitur pars posterior, qua asseritur, esse cum virtute morali connexam: quia, ut observat idem Aspasius Amicitia videtur inseparabilis justitiæ comes; quoniam, instar illius, quærit æqualitatem, & solùm inter æquales esse vult. Insuper idipsum probat: quoniam vera Amicitia nonnisi in probis hominibus, & perfecta virtute præditis, invenitur. Ergo de primo ad ultimum, vera est illa assumptio Aristot. ἔστι γὰρ ἀρετή τις, ἢ μετ' ἀρετῆς, *aut est virtus, aut cum virtute*, scilicet, connexa.

3. Ratio secunda Arist. in idem probandum est: Quia quicquid est laudabile, & humanæ vitæ, ac Felicitati necessarium, spectat ad cosiderationem Philosophi moralis. Amicitia autem est quid admodum laudabile, & vitæ hamanæ, ac Felicitati necessarum. Ergo Amicitia spectat ad considerationem Philosophi moralis. Assumptio, sive minor, suadetur & illustratur per singulas partes. Ac primò quidem laudabilem esse Amicitiam, constat ex communi hominum æstimatione, sapientium & insipientium, quibus sanctum & venerabile semper fuit veræ Amicitiæ nomen & exemplar quodlibet. Ipsi Scythæ, quamvis antonomasticè barbari, usque adeò venerati sunt amicitiam Pyladis & Orestis, ut eo titulo quasi Deos venerati fuerint, & propria ipsorum lingua *Coracas* appellaverint, quasi Deos, Amicitiæ præsides: ut testatur Lucianus *in Toxari.* Phalaris ille, tyrannorum crudelissimus, electum amicorum par, Caritonem & Menalippum, non est ausus de medio tollere, propter mirum Amicitiæ nexum, quo inter se illigabantur. Ita enim refert Ælianus lib. 2. Dionysius quoque Siciliæ tyrannus, satis nobilitatus crudelitate, eas Amicitiæ aras erexit, ut voluerit recipi in societatem Damonis & Pythiæ, quamvis sibi infensorum, quòd mutuam illorum Amicitiam veneraretur. Ergo illa laudabilis profectò est.

4. Porrò necessariam præterea esse vitæ humanæ & Felicitati, quæ est altera illius assumptionis pars, suadet Aristot. quia sine amicis nemo potest vivere, quamvis habeat omnia reliqua bona. Quod demonstrat excursu quodam per omnes status, conditiones, ætatesque hominum. Etenim divitibus & principatus, ac potestates obtinentibus, videtur maximè opus esse amicis. Quæ etenim utilitas est ejusmodi prosperitatis, sublatâ beneficientiâ quæ potissimùm existit, & maximè laudabilis est erga amicos? Aut quomodo servaretur, aut custodiretur absque amicis? Quantò enim amplior est prosperitas & potentia, eò periculosior est. Quare tergeminus ille Geryon, qui nostræ Hispaniæ Rex fuisse memoratur, plura corpora & brachia habuisse dicitur, sicut & Briareus centimanus, quòd ambo essent magno amicorum præsidio circumvallati, ac proinde ab inimicis securi. Dion quoque Philosophus admonuisse fertur Dionysium, ut si nollet regno excidere, pareret sibi potiùs amicorum præsidium, quàm divitiarum. Quare & Dionysius ipse filium suum aliquando objurgavit, quòd ex tot & tam magnis poculis aureis à patre acceptis, nullum dedisset, quo amicos lucraretur. Idipsum quoque de pauperibus, & in calamitate positis, probat Arist. quoniam iis unicum est refugium ad amicos recurrere. Similiter & de juvenibus; quoniam iis plurimùm confert ad non peccandum: nimirum, quoniam ab amicis admonentur, ut se contineant. Senibus quoque necessariam esse Amicitiam ait: ut, nimirum, colantur ab amicis, & debitum obsequium ab iis accipiant: præterea ut & illorum ope defectum virium suppleant in ea devexa ætate. In quod illustrandum profert illud Homericum ex lib. 10. Iliados, σύν τε δύ' ἐρχομένω, *si duo simul ibunt*: quo significatur, potentiores esse ad intelligendum & agendum duos aut plures simul, quam unum. Quo ipso Homeri versiculo usus est Cicero in Epist. *ad Varronem* & 9. *Attic.* ut observat Giphanius. Patet igitur in omni hominum statu, conditione, & ætate, homini esse opus amicis.

5. Ratio tertia. Quæcunque naturæ humanæ

admodum consentanea & recta sunt, ad vitam benè feliciterque ducendam, pertinent ad considerationem Philosophi moralis. Etenim doctrina Morum comprehendit omnia, quæ ad benè & feliciter vivendum cognata homini sunt. Atqui Amicitia est admodum consentanea naturæ humanæ ad vitam benè feliciterque ducendam. Ergo Amicitia pertinet ad considerationem Philosophi moralis. Minor, in qua est difficultas, probatur ab Aristotele inductione facta inter gignentia & genita, quibus naturâ insita est benevolentia, aut quasi amicitia quædam: ut apparet in avibus, & animantibus universis, quorum generans & genitum insito quodam naturæ affectu se amant. Insuper & animantia omnia unius speciei peculiari quadam inclinatione sibi invicem conjunguntur, & maximè homines: ideoque laudantur qui præ aliis φιλάνθρωποι, id est, *hominum amatores* seu humani, & affabiles existunt. Obediunt enim naturæ rationali, cui insitus est ejusmodi amor, ut homines inter se benè ac feliciter vivant. Amicitia igitur admodum consentanea est naturæ humanæ ad vitam benè feliciterque ducendam.

6. Confirmat Arist. observatione rei frequentis apud homines, & notatu dignæ. Si enim quis videat alium aberrantem, insitum naturâ est, ut illi statim ostendat viam, & in rectum iter deducat. Ideoque Diphilus Comicus observat, id tam sanctè atque inviolabiliter servatum apud Athenienses, ut si fortè quis erranti non ostenderet viam, aut per obliquam dirigeret, sacris ei interdiceretur, cum execrationibus & diris. Cujus etia consuetudinis meminit Cicero lib. 3. *Offic.* In quo naturali debito, aut jure mutuo hominum, videtur niti illud, quod præcipitur Deuternomii 18. & 21. *ut si quis viderit pecus alterius, etiam inimici, vagans & errans, illud domum reducat; addita insuper minaci execratione in eum, qui cæcum in errorem induxerit.* Insitus ergo naturâ est hominibus quidam amor, beneficentiæ pars, & veluti fundamentum Amicitiæ, quæ cum judicio & electione amat redamantes, ut idem Aspasius suprà allegatus apud Eustratium exponit.

7. Ratio quarta. Philosophi moralis est disserere de illo, quo civitates in optimo & felici statu servantur. Amicitia autem est id, quo civitates in optimo & felici statu servantur. Philosophi ergo moralis est disserere de Amicitia. Major patet: Quia doctrina Morum in id maximè contendit, ut res omnes in convictu humano & civili prosperè ac feliciter se habeant: idque potissimùm curant legum conditores, qua præmiis, qua pœnis indictis. Minor autem suadetur. Amicitia enim est mater concordiæ & consensionis animorum inter cives. Concordiâ autem & consensione animorum inter cives servantur civitates in optimo & felici statu, atque ab omni injustitia alieno. Nam inter concordes nullæ intercedunt injuriæ, & communia penè sunt omnia. Amicitia igitur est, quâ civitates in optimo & felici statu servantur. Confirm. Melior enim quodammodo est Amicitia, seu concordia animorum, quàm justitia, ad felicitatem Reipublicæ, Tum, quia Legumlatores magis habent præ oculis concordiam civium, quàm justitiam: ut potè experimento edocti, plerasque Respublicas, & civitates ex discordia corruisse: ideoque Amicitiam quodammodo præferunt justitiæ, veluti commodiorem earũ conservationi. Tum etiam, quia inter eos, apud quos servatur justitia, sæpe concordia, seu Amicitia, desideratur. Neque enim ex eo quòd aliqui duo sint justi, continuò infertur, amicos invicem esse: sed fieri potest ut alter alterius Amicitiam desideret, ad suam Felicitatem explendam. Contrà verò si jam amici sint, neuter justitiam desiderabit in ordine ad alterum. Cùm enim hæc solùm desideretur ad æqualitatem constituendam, & æqualitas utriusque per Amicitiam posita sit; consequens est, ut statutâ semel Amicitiâ inter duos, justitia non desideretur. Qua ipsa ratione Arist. *infrà* lib. 10. docet, justitiam propriè dictam non cerni inter duos; quos, nimirum, supponit inter se concordes. Ergo sicut Philosophi moralis est disserere de justitia, quia conveniens est Reipublicæ; etiam ad illius partes & officia spectabit tractare de Amicitia, quæ quodammodo convenientior est.

8. Ratio quinta, & parum differens à prima. Quicquid honestum est, & laudem apud homines meretur, id profectò argumentum, seu materia est Philosophiæ moralis. Amicitia autem honesta est, & laudem apud homines meretur. Non enim laudatur solùm philophilia, seu amicorum redamatio; sed etiam polyphilia, id est, amicorum multitudo. Laudatur, inquam, hæc posterior, non opinione Arist. qui infrà lib. 9. c. 10. multitudinem amicorum damnat, docetq; Amicitiam solidam non posse cum pluribus haberi; sed ex opinione vulgi, apud quem laudabilior habetur quis, quò plures amicos habet. Verùm quicquid de eo sit, & an in autographo Arist. legeretur solùm φιλοφιλία, ut plerique volunt; an etiam πολυφιλία, quod Lambinus in pluribus exemplaribus inveniri testatur; inde convincitur, sanctum & honestum censeri Amicitiæ nexum, ac laude dignum. Amicitia igitur, sicuti & omnis honestas, est agrumentum, seu materia Philosophiæ moralis.

9. Circa secundam partem capitis, incipit proponere aliquot de Amicitia quæstiones, veluti præludendo, & velitando solùm. Prima est circa Amicitiæ definitionem. In quo sunt variæ & dissidentes Philosophorum sententiæ. Quidam enim volunt sitam esse rationem amicitiæ in quadam similitudine, propterea que omnes, qui similes sunt inter se, invicem quoque amicos esse. Ita Plato indicat pluribus locis, se præsertim *in Lyside*, ubi & accersit Poëtas, in primisque Homerum *Odyss.* 9. pro eodem placito: sicut & *in Gorgia* Socratem docentem, singulos homines singulis hominibus amicos esse, quoniam similes sunt. In quod idem confirmandum affert Arist. proloquium illud suo tempore pervulgatum, κολοιὸν ποτὶ κολοιόν, *graculum ad graculum*, nimirum, facilè se adjungere. Unde & illud Ciceronis protritum: *Pares cum paribus facilè congregantur*. Quò etiam spectat adagium, quo dicitur, similitudinem esse matrem amoris.

10. Contra alii voluerunt, similitudinem potiùs odii, quàm amoris caussam existere. Cujus opinionis auctorem facere videtur Hesiodum, quamvis ipsum nominatim non alleget; quoniam affert verba ex ipso desumpta, quibus dicitur figulum figulo contrarium esse, fabrum fabro, &c. Carmina autem Hesiodi à Græco latinè expressa, hæc sunt apud Athæneum lib. 13.

Semper vicinus vicino est æmulus, hunc ut
Condere cernit opes.
Invidet atque faber fabro, figuloque molestus
Est figulus semper, mendicoque invidet alter
Mendicus.

Mendicus: cantor cantorem lividus odit. Alios denique professione Physicos inducit existimantes, Amicitiã potius ex dissimilitudine, quàm ex similitudine oriri. Quod exemplo rerum naturaliũ probabant; quoniã in iis oritur amica conjunctio ex qualitatibus dissidentibus inter se permistis: ideoq́ue Euripides cecinit terram aridam amare imbrẽ: cœlũ quoque, quando nubibus tumidum est amare pluviam ad irrigandum aridam terram. Allegat præterea Heraclitum, qui aiebat ex sonis discordantibus inter se oriri suavem harmoniam, & omnia ex contrarijs generari. Quamvis addat non defuisse ex Physicis, qui contrà senserit. Empedocles enim, qui de tota natura versibus egit, inter alia, dixit, τὸ ὅμοιον τοῦ ὁμοίου ἐφίεσθαι, *simile appetere suum simile*. Vide infra *cap.* 12. circa finem partis secundæ.

11. Verum Arist. iis relatis aliorum placitis, monet, impræsentiarum non esse agendum definiendumvè aliquid ex principijs physicis; sed ex iis, quæ humanæ & civilis vitæ propria sunt. Vnde & trãsit ad quęstiones alias: quarum vna est, *An in omnibus hominibus Amicitia locum habeat: an solùm in bonis seu probis?* Altera: *An vna solùm species sive ratio Amicitiæ sit: an plures distinctæ?* Et circa hanc posteriorem quæstionem ait, nonnullos existimâsse, vnicam speciem Amicitiæ esse, debili nitentes principio. Ducebantur enim ex eo quòd Amicitia admittat magis ac minùs, & per comparationẽ videatur crescere ac decrescere. Amicitia in honestate nitens melior est, quàm quæ ex vtilitate oritur. Redarguit verò sic existimantes, quòd infirmo fundamento nitantur. Ex eo enim quòd magis aut minùs admittat Amicitia, & altera sit melior aut deterior altera, non satis colligitur, unicam esse Amicitiæ speciem: siquidem & ea, quæ specie essentiali dissident, admittunt magis ac minùs, & unum alio melius est. Virtutes enim morales magis & minùs admittunt, & una perfectior est quàm alia, cum tamen inter se specie essentiali differant: Neutram vero prædictarum quæstionum resolvit hoc loco.

CAPUT SECUNDUM.

De amabili.

PATEBUNT autem hæc fortasse, si ipsum amabile fuerit notum. Non enim omne quodvis amatur, sed ipsum amabile. Hoc autem, aut bonum, aut jucundum, aut utile est. Atque id utile videbitur esse, per quod efficitur aliquod bonum, aut voluptas. Quare fit ut amabilia sint ipsum bonum, & jucundum, ut fines. Utrum igitur ipsum bonum ament homines, an id, quod ipsis est bonum? Discrepant enim nonnunquam hæc. Similiter & circa ipsum jucundum. Videtur autem id quisque amare, quod bonum est sibi. Et esse simpliciter quidem amabile, ipsum bonum: unicuique autem id, quod est unicuique bonum. Amat autem quisque non id, quod est sibi bonum, sed quod apparet: neque quicquam id refert: erit enim ipsum amabile apparens. Cùm itaque tria sint ea, propter quæ homines amant, circa benevolentiam quidem inanimatarum rerum, non dicitur amicitia, quippe cùm non sit reciprocus amor, neque voluntas boni illarum. Est enim ridiculum forsitan, vino bonum quempiam velle. Quod si vult, salvum illud vult esse, ut habeat ipse: at oportere ajunt amico bona illius gratiâ velle. Eos autem, qui hoc modo volunt bona, benevolos dicunt, si non idem, & ab illo fiat. Mutuam nanque benevolentiam, amicitiam esse dicunt. An adjungendum est, non latentem? Sunt enim complures iis benevoli, quos non viderunt: putant autem studiosos esse, vel frugi. Atque fieri potest ut illorum etiam quispiam similiter ad hos afficiatur. Igitur hi mutuò quidem sibi benevoli esse videntur. Amicos autem ipsos quonam modo quispiam dixerit latentes, ut erga sese mutuò sunt affecti. Oportet ergo amicos mutuam habere benevolentiam, & velle sibi mutuò bona latentes, ob unum quid eorum, quæ dicta sunt.

SUMMA ET EXPLANATIO CAPITIS SECUNDI.

φιλητόν, seu amabile, solùm id esse, quod est bonum: nimirum, aut honestum, aut jucundum, aut utile. Amicitiam verò sitam esse in benevolentia, non qualibet, sed mutua, & minimè obscura.

CUM superiori capite præmisisset Aristot. plures circa Amicitiã posse moveri quæstiones, & quasdam excitâsset, neq; ullam earum decidisset; nunc investigat definitionem Amicitiæ, & decernit eam ex amabili petendam esse. Dividit autem caput in duas partes. In prima docet, genus in Amicitiæ definitione esse benevolentiam. In secunda statuit differentiam in eo sitam esse, quòd benevolentia sit mutua, & non latens.

2. Circa primam partem præmittit, ad facilem enodationẽ difficultatis conferre, ut cognoscatur φιλητόν, *amabile*. Non enim quodlibet amatur, sed solũ quod amabile est; nimirũ, quod est, ἀγαθὸν, ἢ ἡδὺ

ἢ ἡδὺ, ἢ χρήσιμον. *bonum, aut jucundum, aut utile.* Nomine autem τοῦ ἀγαθοῦ, *boni*, perſectò intelligic honeſtum; quoniam antonomaſticè bonum dicitur. Utile eſt medium, quo obtinetur bonum honeſtum, aut jucundum: ideoq́ue hæc duo ſolùm amantur ut fines. Quo demum ad faciliorem methodum redacto docet, ſolùm amari id, quod amabile, ſive bonum eſt: triplex verò genus eſſe amabilis, ſeu boni: quorum primum per ſe & antonomaſticè bonum dicitur, quia honeſtum eſt: ſecundum verò quod delectationem parit, ideoq́ue jucundum, ac frequentiùs delectabile dicitur: tertium autem quod ad alterum prædictorum conferc per modum adjumenti, aut medii, ideoq́ue utile appellatur. Quare duo priora ſolùm amantur ut fines, cùm ea tantùm amentur, ut fines, ſive, quod perinde eſt, amentur propter ſe, quieſcente utcunque animo in eorum adeptione. Utilia autem bona nunquam amantur ut fines, nec propter ſe quæruntur, ſed propter honeſtum, aut delectabile; neque ullus invenitur qui in iis utcunque conquieſcat. Nemo enim appetit divitias, niſi ad uſum virtutis, aut parandas voluptates.

3. Dices, non benè nec verè pronunciari ab Ariſt. bonum utile ſolùm eſſe amabile propter aliud, & non gratiâ ſui. Quicquid enim experi poteſt tanquam finis, amabile eſt propter ſe. Atqui divitiæ, quæ ſunt bonum utile, experi poſſunt, & aliquando expetuntur tanquam finis. Ergo bonum utile eſt amabile propter ſe. Aſſumptio, ſive minor, ſuadetur primùm exemplo avarorum, qui finem ſuum conſtituunt in divitiis. Qualiter feciſſe videtur Imperator Caligula, qui, teſte Suetonio, ſuper immenſos aureorum nummorum acervos, patentiſſimo diffuſos loco, nudis pedibus ambulabat, animiq́ue gratiâ faciebat ſpatia, & toto corpore volutabat ſe. Verùm inſuper probatur eadem aſſumptio ex doctrina ipſius Ariſt. lib. 1. *Politic.* decernentis, ſolùm finem inter omnia quæ appetuntur, infinitè experi, idq́ue proprium eſſe finis, ut ejus appetitio infinitè creſcat. At etiam ibidem docet, divitias, ſive pecuniam infinitè appeti, nec ejus appetendæ finem ullum eſſe. Unde illud notum carmen Horatii:

Creſcit amor nummi quantùm ipſa pecunia creſcit.

Et Oudeni, recentis Poëtæ diſtichon:

Infinitivo propè par modus optativus:
Optandi finem nam ſibi nemo facit.

Ergo divitiæ, ſive pecuniæ, quæ ſunt bonum utile, experi poſſunt, & quandoque expetuntur ut fines.

5. Reſp. prætermiſſis Aſpaſii, Gualteri, & Gallutii ſolutionibus, bonum utile, quatenus utile eſt, nunquam propter ſe amari, nec habere rationem finis: quia finis eſt cujus gratiâ aliquid fit, ſive quod ſui gratiâ quæritur. Atqui bonum utile quatenus utile, non eſt cujus gratiâ aliquid fit, ſive quod ſui gratiâ quæritur: ſolùm enim quæritur quatenus confert, ſive conducit ad aliud in ratione medii. Utile ergo quatenus utile nunquam habet rationem finis. Neque objectio evincit quicquam in oppoſitum ab exemplo quorundam nimis avarorum: quia per accidens contingit, quòd ii finem interdum collocent in divitiis, quæ tantum utiles ſunt: & adhuc tunc non reſpiciunt divitias, ut utiles, ſed ut delectabiles, ex monſtroſa inordinatione appetitûs. Quippe ſicut bonum apparens & purè jucundum ab improbo amatur quaſi verum bonum, & ſimpliciter amabile, cùm tamen ejuſmodi non ſit: ita etiam divitiæ, quæ ſolum ſunt bonum utile, poſſunt amari ut finis, ſive ut delectabile bonum, ab improbo & avaro homine. Quod deteſtabile vitium procul à nobis eſſe optat Regius Pſaltes dum accinit: *Divitiæ ſi affluant, nolite cor apponere.* Itaque per accidens, & ex effræni avaritia poteſt contingere ut infinitè ametur, ſive nullus ſit finis appetendi pecuniam apprehenſam, ut bonum delectabile, & finem: ſicuti nullus eſt finis amandi voluptatem, quando inordinatè quæritur ut finis, & bonum; quamvis ſimpliciter nec bonum ſit, nec finis. Per ſe autem loquendo divitiæ non amantur infinitè, ſed mediocriter ſolùm, & quantùm ſufficit ad finem honeſtum per ea media obtinendum. Et præterea plerunq́ue contingit quòd divitiæ, etiam ab improbis, non quærantur propter ſe, ſed propter aliud: cùm tamen frequens apud eos ſit appetitio voluptatum propter ſe, & ſine ordine ad alium finem.

5. His ſtatutis, excitat quæſtionem inde ortam. Dictum enim eſt, homines, quoties amant, profectò amare bonum aliquod. Nunc quæritur, utrùm ament quod verè bonum & ſimpliciter eſt: an quod non ſimpliciter, ſed iis dumtaxat bonum. Idemq́ue monet inquiri poſſe de bono jucundo, an ament quod ſimpliciter jucundum eſt, an ſolùm quod iis jucundum. Porrò bonum ſimpliciter & per ſe eſt illud, quod homini benè affecto, & ſecundùm naturam rationemq́ue conſtituto, bonum eſt. Bonum autem relatè, ſive in ordine ad aliquem, ſæpe eſt quod præter, ſive contra naturam aut rationem eſt. Exempli cauſſa: corpori ſano & bene valenti bonum eſt, quod eſt ſimpliciter ſalubre: ægrotanti autem ſæpe non eſt bonum, quod eſt ſalubre ſimpliciter; ſed quandoque quod eſt ſalubre relatè, ſive alicui: ut uſtio, aut ſciſſio venæ. Similiter & bonum jucundum quoddam eſt ſimpliciter jucundum: quoddam autem relatè, ſeu alicui tantùm. Quæritur itaque cujuſnam generis bonum ſit quod amatur ab hominibus: an quod bonum eſt ſimpliciter, aut jucundum; an quod ſolùm relatè, ſive alicui bonum & jucundum eſt.

6. Huic dubitationi reſpondet Ariſt. unumquenque hominum amare id, quod ſibi judicat bonum. Voluntas enim amat id, quod proponitur ab intellectu, ut proportionatum & conveniens amanti; ſive illud in ſe, & ſimpliciter bonum ſit, aut jucundum; ſive in ſpeciem ſolùm, & ex ſiniſtra apprehenſione intellectûs. Sic etiam interdum amat quaſi utile, quod reipſa utile non eſt, ſed in apprehenſione tantùm; cùm verè non conferat, ſive conducat in aſſecutionem finis. Quare tunc non amatur quod ſimpliciter utile eſt, ſed relatè tantùm, ſive appetenti, qui in eo peculiarem ſibi convenientiam utilitatis apprehendit, aut verè, aut falsò.

7. Colligitur autem ex dictis, objectum Amicitiæ ex ratione generica eſſe bonum, & amabile ipſam verò rationem genericam in Amicitiæ definitione ponendam, eſſe benevolentiam, ſeu amorem: nihil enim aliud eſt amare, quàm bene velle alicui. Quare Amicitia in genere conſiderata, amor ſeu benevolentia eſt. Neque hoc opponitur doctrinæ ejuſdem Ariſt. infrà lib. 9. c. 5. ubi tradit, benevolentiam non eſſe Amicitiam, ſed principium Amicitiæ; ut poſtea apparebit.

8. Circa

8. Circa secundam partem procedit ad vestigandam differentiam in Amicitiæ definitione ponendam: ejusque triplicem notam statuit. Prima est ut amor sit mutuus, seu benevolentia mutua: nimirum talis amor, cui respondeat: ἀντιφίλησις, id est, *redamatio*: sive, ut magis latinè dicendum vult Giphanius, mutuus amor. Verùm cùm ea vox ferè integra legatur apud Plautum, & jam usu recepta sit, ea utemur: præsertim in hoc Opere, ubi non de vocabulis, aut exacta sermonis latini proprietate curatur; sed de rebus ipsis, & pro usu Scholæ. In ea nota, & necessitate redamationis ad veram Amicitiam, consentiunt cæteri, & nominatim Plato *in Lyside*, ubi id probat: quia nisi in Amicitia esset redamatio, sequeretur odium posse inter amicos esse, etiam dum amici sunt; nimirum, si alter eorum vellet malum alteri, quod planè repugnat Amicitiæ. Ratio autem Arist. in idem probandum est: Quoniam si ad Amicitiam necessaria non esset redamatio, sequeretur homini Amicitiam esse posse cum rebus inanimis: proindeque eos, qui amant vinum, cum eo Amicitiam habere: similiter & eos, qui aurum aut argentum amant, cum iis inire Amicitiam. Consequens verò falsum esse patet: idque ex eo, quòd in vino, auro, argento, & quibuslibet rebus inanimis non sit redamatio, seu amor mutuus. Ergo hic necessarius est ad Amicitiam constituendam.

9. Secunda nota, seu differentia Amicitiæ est, ut amor, seu benevolentia sit non latens: nimirum, ut unicuique amicorum innotescat se ab altero amari; alioqui enim Amicitia non erit. Quod probat: Quia multi amant eos, quos nunquam viderunt, nec aliter noverunt, quàm ex narratione aliorum, testantium esse probos amabilesque: à quibus solâ etiam narratione aliorum noscuntur & diliguntur. Inter eos autem nemo dixerit esse Amicitiam, si neuter sciat se ab altero amari. Ergo quia Amicitia duorum exigit ut uterque sciat, se ab altero amari. Quare certum apparet, Amicitiam non in quolibet mutuo amore sitam esse, sed in eo nominatim, qui utrique amantium innotescit. Innotescet autem, non quia alter amicorum in altero perspiciat actum voluntatis, quo vicissim amatur; cum sit imperceptibilis clarâ cognitione ab amato: sed quia probabiliter deprehenditur ab effectis, & veluti signis. Qui enim verè alium amat, benè ei vult: ac proinde & benefacit amato quando potest, & occasio id exigit. Amicitia nanque vera, juxta eundem Arist. infrà lib. 9. c. 5. non est ignava, aut iners, sed actuosa; & ut inquit Cicero *in Lælio*, officiosa. Prodit enim se officiis, & illorum ablatione tollitur. Non igitur obscurus, aut ignotus est amor amicorum, sed perspicuus, & officiorum vicissitudine utrique innotescens.

10. Tertia amicitiæ nota est, ut amicus amico velit bonum, ipsius amici gratiâ. Probat hoc Arist. exemplo ipso superiùs adducto in rebus inanimis, quibuscum Amicitiâ nullatenus habemus; non solùm quia non redamant, ut jam dictum est; sed etiam quia non amantur sui ipsarum gratiâ, sive propter se. Ridiculus enim habebitur qui dixerit se amare vinum v. g. propter vinum, & non potiùs ob utilitatem, aut voluptatem, quam capit ex vino. Cui doctrinæ illustrandæ valde opportunū est quod Gallutius observat in Aristippo Cyrenaico, ætatis suæ Philosopho celebri, sed Laidos meretricis amatore perdito. Qui cum interrogaretur à quodam, cur ita deperiret Laida, à qua sciebat se non redamari; Respondit scire etiam se non amari à vino, & pisce; nec tamen inde prohiberi ab amando piscem ac vinum: quippe quæ solius utilitatis, aut voluptatis gratiâ vellet, expeteretque. Quare ut Amicitia vera sit, necessarium est amicum amari gratiâ sui, sive propter seipsum, & non ob utilitatem, aut voluptatem amantis. Quam doctrinam illustrat Cicero, tum *in Lælio*, tum & lib. 1. *de Natura Deorum*; atque idem Arist. lib. 2. *Rhetor.* & plerique alii. Ideoque mutuus quorundam amor, in privata cujusque utilitate voluptateve constitutus, per solam catachresim, sive abusum dici solet Amicitia. Quo sensu accinit Ovidius:

Vulgus amicitias utilitate probat.

Claudit denique caput asserendo, ad Amicitiam oportere, ut amantes bene velint sibi mutuò, & non latenter, propter bonum amati, quò demum tota Amicitiæ definitio comprehenditur, ut sit *mutuus amor non latens*. Quòd autem debeat esse propter bonum amati, solùm spectat ad Amicitiam perfectam, de qua mox.

Vide D. Thomam 1. 2. q. 8. & illius Interpretes.

CAPUT TERTIUM.

De speciebus Amicitiæ.



DIFFERUNT autem hæc specie, & amores ergo, & amicitiæ. Tres igitur sunt amicitiæ species, æquales numero amabilibus ipsis. Ob unumquodque enim est mutuus amor, non latens. Atque qui sese mutuò amant, hoc bona sibi invicem volunt, quo amant. Qui igitur ob utilitatem se mutuò amant, non per se amant, sed quo aliquod à se invicem capiunt bonum. Similiter & qui amant ob voluptatem: non enim facetos amant, quia sunt tales: sed quia ipsis afferunt voluptatem. Qui igitur ob utilitatem amant, ob suum diligunt bonum. Et qui ob voluptatem, ob id, quod est ipsis jucundum, & non quo talis est is, qui amatur, sed quo est utilis, aut jucundus. Per accidens igitur hæ sunt amicitiæ. Non enim amatur quomodo talis est is, qui amatur: sed quo vel bonum aliquod affert, vel voluptatem. Tales autem amicitiæ facilè dissolvi possunt, non permanentibus ipsis similibus. Nam si non ulteriùs jucundi sint, aut utiles, amare desistunt. Utilitas autem non permanet,

sed

ſed alias alia fit. Dimoto igitur eo, propter quod erant amici, diſolvitur & amicitia, utpote quæ ob illud erat. Maximè autem amicitia talis in ſenibus fieri videtur. Hujus enim ætatis homines, non voluptatem, ſed utilitatem ſequuntur, & in iis juvenibus, atque viris qui ſuæ ſtudent utilitati. Tales autem nec multùm ſimul vivunt. Interdum enim nec ſunt jucundi: nec indigent igitur tali congreſſione, ſi non ſint utiles. Nam eouſque jucundi ſunt, quouſque boni conſequendi ſpem habent. Cum his amicitiis & hoſpitalitiam ponunt. Juvenum autem amicitia, ob voluptatem conſtat. Vivunt enim cum affectu, & id maximè ſequuntur, quod eſt ſibi ipſis jucundum, & præſens. At cùm mutatur ætas, alia fiunt & ipſa jucunda. Quo circa citò fiunt amici, citoque deſiſtunt. Nam ſimul cum eo, quod ipſos afficit voluptate, & amicitia ipſa mutatur. Talis vero voluptatis celeris fit mutatio. Proni ſunt etiam ipſi juvenes ad amores. Plurimum enim amatoriæ amicitiæ perturbatione fiunt, & ob voluptatem. Quapropter amant, & citò deſiſtunt, eadem die propoſitum ſæpe mutantes. Hi volunt totos dies unà verſari, ſimulque vivere: ſic enim fit ipſis id, quod per amicitiam ſuam affectant. Bonorum autem amicitia, ſimiliumque virtute perfecta eſt amicitia. Hi nanque mutuò ſibi bona ſimiliter volunt, quo boni ſunt. Boni verò ſunt per ſe ipſos. Atque ii maximè ſunt amici, qui bona amicis illorum gratiâ volunt. Propter ſe ipſos enim ita ſeſe habent, & non per accidens. Permanet igitur horum amicitia quandiu ſunt boni. At virtus res permanens eſt. Atque horum uterque bonus eſt ſimpliciter, & amico. Boni enim ipſi, & abſolutè, & ſibi mutuo boni ſunt, & utiles, & jucundi, ſimili modo. Nam boni, & abſolutè, & ſibi mutuò ſunt jucundi. Singulis enim propriæ actiones ſunt voluptati, & quæ ſunt tales. Bonorum autem actiones tales ſunt, aut ſimiles. Talis autem amicitia, non ſine ratione permanens eſt. Conjunguntur enim in ipſa omnia, quæ in amicis eſſe oportet. Nam omnis amicitia aut eſt ob bonum, aut ob voluptatem, vel ſimpliciter, vel amanti, vel ob ſimilitudinem quandam. Hæc autem omnia bonorum per ſe ipſos amicitiæ inſunt. Huic enim ſimiles ſunt & cæteræ. Et id quod eſt abſolutè bonum, eſt & jucundum ſimpliciter. Maximè igitur hæc ſunt amabilia: & amare, ac amicitia, in his eſt maximè, & optima amicitia. Sunt autem meritò tales amicitiæ raræ: pauci enim ſunt tales. Tempore inſuper, & conſuetudine opus eſt. Secundùm enim proverbium, non fit ut muruò ſe cognoſcant priùs, quàm ſimul conſumant dictam ſalis menſuram. Nec igitur fit, ut priùs recipiant ſe, ſintque amici, quàm amabilis utrique videatur eſſe, atque credatur uterque. Qui verò ea celeriter inter ſeſe mutuò faciunt, quæ ad amicitiam attinent, volunt quidem eſſe amici, ſed non ſunt, niſi ſint & amabiles, id ipſum ſciant. Amicitiæ nanque voluntas, non amicitia celeriter fit. Hæc igitur & tempore, & cæteris perfecta eſt amicitia, & per hæc omnia fit. Et utrique ſimilis eſt ab utroque, quod quidem amicis inſit oportet.

SUMMA ET EXPLANATIO CAPITIS TERTII.

Amicitiæ triplex genus eſſe: duplex, nimirum, ſpurium; quorum alterum jucunditate, alterum utilitate ducatur: & tertium denique ſimpliciter atque abſolutè bonum, ſeu τὸ ἀγαθὸν, ductum ſolius honeſtatis intuitu.

TRIA amicitiæ genera conſtituit Ariſtoteles in hoc capite, & dividit illud in tres partes. In prima docet aliquam Amicitiam eſſe, quæ delectationem ſpectet: aliquam etiam, quæ utilitate ducatur. In ſecunda oſtendit, neutram ex prædictis Amicitiis conſiſtentem aut firmam eſſe, ſed utramque fluxam & quæ facilè ſolvatur. In tertia denique diſſerit de Amicitia, quæ nititur in honeſtate; & de ea docet, perfectam ac conſtantem eſſe.

2. Circa primam partem ſtatuti triplicem eſſe Amicitiam, idque probat: Quia totidem ſunt amoris mutui ſive Amicitiæ ſpecies, quot bonorum ſeu amabilium. Utrorumque enim numerus debet eſſe æqualis; quoniam habitus & actus diverſitatem capiunt ab objectis. At bonorum ſeu amabilium ſpecies tres ſunt, ut capite præcedenti conſtitutum fuit. Eſt enim honeſtum, quod antonomaſticè τὸ ἀγαθὸν, *bonum* dicitur, veluti ſimpliciter & abſolutè bonum. Eſt inſuper τὸ ἡδὺ, *jucundum*, ſeu delectabile. Eſt denique τὸ χρήσιμον, *utile*. Ergo & triplex amoris mutui ſive Amicitiæ ſpecies eſt. Quare quædam Amicitia eſt, quæ ab honeſtate movetur: alia, quæ à jucunditate: alia, quæ ab utilitate. Porrò iis omnibus convenire rationem genericam Amicitiæ, veluti ſubiectis ſpeciebus, probat:

probat: Quia quibuscunque convenit Amicitiæ in genere definitio, iis etiam ratio Amicitiæ conveniat necesse est. Atqui tribus prædictis convenit Amicitiæ definitio. Ergo & ratio Amicitiæ iis omnibus convenit. Minor, seu assumptio, quæ fortè negari posset, suadetur. Definitio enim Amicitiæ, in genere est quò sit *amor mutuus non latens*. At quælibet ex prædictis, est amor mutuus non latens. Si ve enim duo aliqui se ament propter honestatem, sive ob jucunditatem, sive ob utilitatem, verè iis inest mutuus amor, neutrum eorum latens, sed unicuique manifestus. Ergo iis convenit definitio Amicitiæ in genere.

3. Addit statim, ejusmodi Amicitias non esse ejusdem rationis, sed diversæ, & inæqualis perfectionis. Id est, ut interpretatur Eustratius, non convenire univocè in ratione Amicitiæ, sed analogicè, seu proportione quadam tantùm. Ratio enim Amicitiæ simpliciter solùm convenit illi, quæ nititur in bono honesto, cui uni inest absolutè & antonomasticè ratio boni. Cæteris autem duabus, quarum altera jucunditate, altera utilitate ducitur, solùm convenit ratio Amicitiæ secundùm quid, sive per analogiam ad primam & perfectam Amicitiæ speciem. Quamvis enim amantes se mutuò & non latenter ob jucunditatem, ament sibi invicem bonum aliquod; non tamen quod simpliciter, sed secundùm aliquid, aut per accidens tantùm sit bonum.

4. Quod ulterius sic suaderi potest. Omnis illa Amicitia, qua aliquis mutuo diligitur, non propter se, sed propter aliud; non est Amicitia per se, sed per accidens. At in Amicitia ob voluptatem, utilitatemvè, aliquis mutuò diligitur, non propter se, sed propter aliud. Amicitia igitur ob voluptatem, utilitatemvè, non est Amicitia per se, sed per accidens. Minor, quæ probatione eget, suadetur: Qui enim amat quemquam ob jucunditatem, utilitatemvè, non amat illum propter se, neque propter qualitatem aliquam ipsius animo inhærentem, quæ amore digna sit: sed solùm ob jucunditatem, utilitatemvè, quam ex ipso capit. Quod exponit Arist. exemplo comis & urbani hominis, sive Eutrapeliâ prædìti. Is enim verè in se habet virtutem ipsam Eutrapeliæ, ratione cujus ametur propter se. Cæterùm quoniam virtus illa delectationem in aliis parit, contingere potest, ut is ametur, non quia virtute præditus, & propter se amabilis; sed ob delectationem, seu jucunditatem, quæ ex ipsius familiaritate capitur. Idemque est de eo, qui probatus est, & dignus propter se amari: sed tamen solùm amatur ob utilitatem ex ipso advenientem. Ergo in Amicitia ob jucunditatem, utilitatemvè, aliquis mutuò diligitur, non propter se, sed propter aliud. Solùm itaque in ea Amicitia, quæ ducitur honestate, amatur aliquis propter se: nimirum, ob eam qualitatem honestam, & verè amabilem, qua intimè præditus est.

5. Circa secundam partem assignat propriam notam earum amicitiarum, quæ solùm sunt ex jucunditate, aut utilitate ortæ, & non ducuntur, honestate. Omnes enim illæ fluxæ sunt, & inconstantes, quæ proinde diu permanere nequeunt. Ratione id probat: Omnis enim res, quæ nititur caussis variabilibus, & inconstantibus, parum durat, & facilè dissolvitur. Amicitia autem ob voluptatem & utilitatem nititur caussis variabilibus, & inconstantibus: quoniam jucundum, & utile, quibus nititur, veluti caussis suæ generationis & conservatioins, sunt fluxa bona, infirma, & quæ passim mutationem subeunt. Amicitia igitur ob voluptatem, aut utilitatem, parum durat, & facilè dissolvitur. Porrò utile ac jucundum facilè mutari, ac desinere, patet: quod modò, aut hodie, utile vel jucundum est, postea aut cras non est utile, vel jucundum. Scissio venæ, aut ustio, v. g. hodie utilis est infirmo: cras non est utilis eidem infirmo, aut sano. Subeunti procellam utilis est gubernator navis: non autem incolæ civitatis, seu versanti in terra. Jucunda etiam hodie sunt, quæ cras ingrata habentur. Juveni delectationem afferunt, quæ seni tristitiam pariunt, & è converso. Patet igitur jucundum & utile, quibus nititur utraque illa fucatæ & adulterinæ Amicitiæ species, esse bona admodum inconstantia & fluxa.

6. Procedit Arist. ad assignandum, quorum hominum propria sit utraque ea species impropriæ amicitiæ. Pronuntiatque, amicitias illas, quæ utilitate ducuntur, plerunque in senibus locum habere; quoniam cùm vires corporis infirmæ sint, & naturalis calor inveniatur extenuatus, non expetunt voluptatem, sed utilitatem; & in id maximè feruntur, quo suæ imbecillitati consulendum existimant. Quare eos solùm in amicorum numero collocare volunt, quos vident sibi fore alicujus adjumenti. Ideoque ab eodem Aist. 2. *Rethor.* appellantur φιλοχρήματοι, id est, *utilitatis amantes*. Post senes huic Amicitiæ generi maximè addictos, recenset aliquos τῶν ἐν ἀκμῇ, καὶ νέων, &c. id est, *eorum qui in virili sunt ætate, & ex juvenibus, qui utilitatem sectantur*. Addit verò notam hujusmodi hominum in virili, aut juvenili ætate quæstui & utilitati deditorum, quòd nec ament convictum societatemve aliorum, nisi iis utiles existiment; nec jucunda sectenrur, qualiter alii ejusdem ætatis; sed tristiores sint. Addit deinde, ad hanc Amicitiæ speciem videri spectare illam, quam ξενικὴν appellat, id est, *peregrinam*, vel *hospitalem*: quoniam inter peregrinos & hospites versarur. Nam licèt videatur honestior, ideoque recepta sit apud quoslibet præstantes viros, dum iter simul agunt, aut in diversorio versantur; adhuc tamen; quoniam vitæ commoda intuetur, aut solatium in itinere vel peregrinatione quærit, videtur quodammodo affinis Amicitiæ ex studio utilitatis ortæ. Monet verò Eustratius hoc loci, senes & adolescentes ab Arist. dici illos, qui non sunt perfecta virtute præditi; alioqui enim nonnullos inveniri licet, qui, quemadmodum virtutem in deliciis habent, ita & Amicitiam ex studio honestatis, omni utilitate contempta. Verùm Philosophus loquitur juxta ea quæ plerunque accidunt, tum in senibus, tum & in quibusdam perfectæ aut juvenilis ætatis.

7. Rursus pronuntiat, illam Amicitiæ speciem, quæ jucunditatem sectatur, plerunque in juvenibus inveniri; quoniam vitam instituere solent, non secundùm rationem & virtutem, sed juxta impetum appetitûs, & turbidarum affectionum. Unde & infert, hanc Amicitiæ speciem valde fluxam & mutabilem esse: idque probat duplici ratione, quarum alteram petit à re jucunda, alteram ab amico, qui propter voluptatem diligit. Prior ratio hæc est. Quoties permutantur ea, qui-

bus

bus nititur Amicitia, & ipsa Amicitia mutationem subit. At ea, quibus nititur Amicitia juvenum, facilè permutantur, quippe prætereunte ætate, & identidem se in aliam convertente, illæ ipsæ res, quæ antea jucundæ erant, seu jucunditatis effectrices, desinunt esse jucundæ. Amicitia igitur juvenum facilè mutationem subit. Quod rectè expressit distichon illud Poëtæ dialogum ineuntis cum Cupidine:

Ventosas humeris cur fixit Juppiter alas?
Est quovis levior flamine quisquis amat.

Et præterea Horatius in Arte Poët. ubi juvenis dicitur:

Sublimis, cupidusque, & amata relinquere pernix.

Posterior ratio est desumpta ex conditione ipsa juvenum, quos Arist. ἐρωτικοὶ appellat, id est, *ad amandum proclives*, & potissimùm excitari solitos ad amandum ex ipsa animi commotione. Atqui ejusmodi commotio non persistit in statu eodem, sed facilè mutatur. Colligit verò notam dissimilem & contrariam superiùs observatæ in juvenibus, qui utilitate ducuntur in amando. Illi enim odio habent cæterorum familiaritatem & convictum: hi autem, *simul tota die versari & convivere volunt*. Capiunt enim ex consortio similium voluptatem, quam unam in votis habent.

8. Circa tertiam partem statuit, perfectam esse proborum Amicitiam, & secundùm virtutem similium, ac cæteris suprà explicatis longè præstantiorem. Quod probat sex rationibus. Prima est, quoniam ejusmodi Amicitia est vera, propria, & per se. Amicitia enim, qua quis diligit amicum propter ipsum amicum, est Amicitia per se: utpote in ipso amico sistens, & non relata in aliud. Atqui Amicitia proborum, sive secundùm virtutem similium, amicum amat propter ipsum amicum: nimirum, propter honestatem, seu virtutem, quæ in ipso est, independenter ab utilitate, aut jucunditate. Amicitia igitur proborum, sive secundùm virtutum similium, est Amicitia per se. Secunda ratio huic consectaria est, prædictam Amicitiam similium propriè esse Amicitiam. Quia in quolibet genere id magis propriè, seu maximè tale habetur, quod est per se, & non per accidens. Atqui in genere Amicitiæ, illa quæ ab honesto ducitur, est Amicitia per se; quæ autem à jucundo, aut utili, solùm per accidens, ut supra probatum est. Ergo in genere Amicitiæ, illa, quæ ab honesto ducitur, est magis propriè Amicitia. Tertia ratio à constantia & firmitate desumitur. Amicitia enim, quæ habet caussam maxime firmam & constantem, firma admodum & constans est. Amicitia autem proborum habet pro caussa virtutem ipsam: quę est habitus, seu qualitas difficilè mobilis, ac proinde maximè firma & constans. Amicitia igitur proborum firma admodum & constans est.

9. Quarta ratio versatur in probando, ejusmodi Amicitiam perfectam esse. Etenim Amicitia illa, cui nihil deest eorum omnium, quæ ad genus Amicitiæ pertinent, proculdubio est perfecta; quoniam perfectum est illud, cui in suo genere nihil deest. Atqui proborum Amicitiæ nihil deest eorum, quæ ad genus Amicitiæ pertinent. Affert enim honestatem utrique amicorum, quoniam movetur ex honestate. Affert subinde & consequenter jucunditatem: quia jucundum est familiaritatem inire cum probo amico, & amanti simili: affert denique utilitatem, cùm amicus amico opem ferat & subsidium in necessitatibus humanæ vitæ. Amicitia igitur proborum proculdubio perfecta est. Quinta ratio est appendix præcedentis, & assumit, eam Amicitiam optimam esse. Bonum enim virtutis, maximè bonum, ac proinde optimum est. Atqui inter omnes Amicitiæ species, illa quæ ab honesto ducitur, est bonum virtutis. Ergo Amicitia, quæ ab honesto ducitur, inter omnes Amicitiæ species optima est. Sexta denique ratio desumitur ex raritate, quæ rerum optimarum & pretiosarum nota esse solet. Virtus enim rara dicitur, & subinde pretiosa, quia paucissimorum est. Atqui prædicta Amicitia, aut est virtus, aut inseparabilis comes virtutis. Ergo rara, & per consequens pretiosa est. Unde Cicero *in Lælio*, conqueritur, magnam amicorum penuriam esse; id est, eorum, qui secundùm virtutem amici sint. Et alio loco affirmatè pronunciat, gravem, constantem, & stabilem in Amicitia virum, judicandum esse ex admodum raro hominum genere, ac pene divino. Porrò inter carmina Serenissimi D. Caroli Principis Vianæ, tribus retrò sæculis scripta, hæc invenio, quibus ad Amicitiam perfectam ineundam hortatur:

A quien puede corregir,
O consexar,
O te puede amonestar,
Debes seguir.
Piensa mucho en eligir
Tal amistat,
Que te recuerde honestat,
E bien vivir.

10. Alia insuper ratione probat, perfectam Amicitiam esse raram; quoniam omnis Amicitia, quæ non brevi oritur aut perficitur, sed longo ac diuturno tempore, rara est. Amicitia autem vera non brevi tempore oritur aut perficitur, sed longo & diuturno. Exigit enim ut alter alterius virtutem & benevolentiam perspectam satis habeat, non verbis solùm, sed opere; nec in rebus dumtaxat facilibus, sed & difficilioribus. quod non una die, neque quolibet tempore fit. In quod probandum affert Philosophus illud proverbium, *non licere amicis mutuò se cognoscere*, πρὶν τοὺς λεγομένους ἅλας συναναλῶσαι, *priusquam ipsi modium salis una consumpserint*. quo etiam adagio Latini utuntur, & Cicero maximè *in Lælio*, ubi ait, multos salis modios simul edendos esse, ut munus Amicitiæ perfectum sit. Amicitia vera igitur rara est. Quòd si verò objiciatur, quosdam esse qui facilè ac brevi Amicitiam contrahant, cum nihil amore celeriùs fit: ex levi enim oculorum aspectu incenditur quandoque amor, & operibus officiisque se prodit. Si, inquam, ita objiciatur, resp. Aristoteles, eos qui tam citò se conjungunt stricto amoris vinculo, & mutuis officiis, non statim inire Amicitiam, sed solùm velle. Amicitia enim vera multiplex experimentum & diuturnum tempus exposcit: quamvis voluntas, seu propositum ejus ineundæ velox & concitatum quandoque sit.

11. Placuit verò pro coronide capitis subjungere explanationem earum trium Amicitiæ specierum traditam ab eodem Serenissimo Principe D. Carolo, stilo illo veteri, atque hisce verbis: *La amistat segunt dice Aristotiles en el octavo de las Ethicas se decia suso en un proberbo, es una de tres maneras: por deleite, ò por provecho ò por honesto. Por deleite es como la amistanza de estos, que vul-*

garmente llaman albardanes è donoſos. E eſta dura poco. Ca dura ſolamente quanto agradan è deleitan aquellos donaires. E como non agradan en todo tiempo, nin en toda edat, non dura aqueſta amiſtanza por todo tiempo. Ay otra amiſtanza por provecho: è eſta es como amiſtanza de mereaduria, ſegunt dice Seneca: que no nos dura mas la amiſtanza, mas lo fazen por el provecho, que por la perſona: Segunt dice Seneca, las moſcas ſiguen la miel, e los lobos los euerpos muertos. Aqueſta gente mas ſigue la riqueza, que non al bombre. Fabla aqui Seneca de los amigos por provecbo que ſiguen mas la prea e deſpojo que eſperan fazer que non al bombre. Ay otra amiſtanza por boneſto. Eſta tiene fundamento en virtut, e eſta es igual en todo tiempo, aſſi de proſperidat, como de adverſidat. Aqueſta es la verdadera amiſtat, de quien fabla el proverbio que debes ſeguir. E eſta es de la que dice Ariſtotiles que faze de los amigos un corazon, e una voluntat; e es un querer ſuio, e un non querer, &c.

CAPUT QUARTUM.

Quòd ſtudioſa amicitia propriè dicatur Amicitia: aliæ verò per accidens.

A verò, quæ ob voluptatem, & ea, quæ ob utilitatem eſt, ſimilitudinem hujus habent. Boni nanque, & jucundi, & utiles ſibi mutuò ſunt. Maximè autem & tales amicitiæ permanent, cùm æquale fit ab utriſque, ut voluptas, & non ſolùm hoc modo, ſed etiam ab eodem: ut inter facetos fir, & non inter amatorem, ac adamatum. Hi nanque non delectantur eiſdem: ſed ille quidem aſpectu gaudet adamati, hic autem obſequio amatoris. Deſinente verò pulchritudine, amicitia quoque nonnunquam deſinit. Illi nanque aſpectus non eſt jucundus, huic autem obſequium non præſtatur. Plerique autem in amicitia permanent, ſi ex conſuetudine mores dilexerint, eoſdem mores habentes. Sed qui non voluptatem in amoribus, ſed utilitatem commutant, ii & minùs ſunt amici, minùs permanent. Qui verò ſunt ob utilitatem amici, ii ſimul cum utilitate diſſolvuntur. Non enim hi ſeſe mutuò, ſed utilitatem amabant. Fit igitur ut & pravi pravis, & boni pravis, & neutri quibuſvis amici ſint ob voluptatem, atque utilitatem: ſed boni ſoli ſunt propter ſe ipſos amici. Mali nanque ſe ipſis non gaudent, niſi utilitas proveniat aliqua. In ſola etiam bonorum amicitia, nullum calumnia locum habet. Non enim facilè cuiquam quiſpiam de eo credere poteſt, quem ipſe diuturno tempore comprobavit. In his ipſis eſt, & ſibi mutuò credere, & nunquam injuriam facere, cæteraque omnia, quæ amicitiæ veræ cenſentur ineſſe. In cæteris autem amicitiis, nihil prohibet ea, quæ ſunt hiſce contraria, fieri. Interdum nanque homines eos etiam dicere conſueverunt amicos, qui ob utilitatem amant, ut civitates (ſocietates enim à civitatibus utilitatis gratiâ fieri videntur) & item eos, qui ſe propter voluptatem mutuò diligunt, ut pueri. Nos etiam fortaſſe tales quidem amicos dicere oportet: & aſſerere autem ſpecies amicitiæ plures eſſe. Atque primò quidem, & propriè amicitiam eam eſſe, quæ bonorum eſt hominum, ratione ſanè, qua boni ſunt: cæteras autem per ſimilitudinem. Quo nanque bonum quoddam in ipſis eſt & ſimile, hoc ſunt amici. Id enim, quod afficit voluptate, bonum quoddam iis eſt, qui voluptatem amant. Non autem multum hæc copulantur, nec iidem ob utilitatem, voluptatemque fiunt amici. Nam ea, quæ per accidens ſunt, non nimiùm conjunguntur. In has autem ſpecies amicitia diſtributa, pravi quidem erunt ob voluptatem, aut utilitatem amici, hac ratione ſimilitudinem ſubeuntes: boni autem ſunt propter ſe ipſos amici: ea nanque ratione, qua boni ſunt. Hi igitur ſunt abſolutè amici, illi verò per accidens, & quia ſunt ſimiles his.

SUMMA

SUMMA ET EXPLANATIO CAPITIS QUARTI.

Comparantur tria genera Amicitiæ inter ſe, penes id in quo conveniunt, & in quo differunt. Amicitiæ nomen ſimpliciter ſupponere pro ſola illa, quæ honeſtatem intuetur. Vix denique conjungi duas illas, quarum altera nititur utilitate, & altera jucunditate.

PROSEQUITUR Ariſtoteles explanationem variarum Amicitiæ ſpecierum, inchoatam præcedenti capite, & modò comparat Amicitiæ honeſtæ, atque omnium præſtantiſſimæ, jucundam atque utilem: ſtatuitque, honeſtam, verè & propriè ac per ſe Amicitiam eſſe, diciq́ue: reliquas verò duas ſolùm ex accidenti & minùs propriè. Dividit autem caput in tres partes. In prima docet, amicitias illas, quæ jucundo aut utili bono ducuntur, ſimiles eſſe perfectæ Amicitiæ, quæ ſola honeſtate ducitur. In ſecunda docet, diſſimiles tamen eſſe ab ea, & multipliciter diſtingui. In tertia denique anacephalcoſi quadam colligit, quæ fuſiùs docuerat.

2. Circa primam partem inſtituit iterum ſermonem de duplici illa ſpuria & adulterina ſpecie Amicitiæ, quarum altera honeſto, altera utili ducitur; & docet utramque ſimilem eſſe perfectæ Amicitiæ, quæ ob ſolam initur honeſtatem. Similitudinem verò in quibuſdam attributis aſſignat, quæ videntur communia, tam ſolidæ Amicitiæ, quàm utrique ementitæ & fucatæ. Primum eſt, quòd quemadmodum perfectè amici, ſive ineũtes Amicitiam honeſtam, ſunt ſibi invicem jucundi, atque utiles; ita etiam amici ob jucunditatem, aut utilitatem, ſibi invicem jucundi aut utiles ſunt. Secundum eſt, quòd ſicut Amicitia perfecta eſt conſtans & diuturna: ita etiam Amicitia jucunda & utilis aliqualem perſiſtentiam habet: nimirum, tandiu, quandiu permanet cauſſa mutuæ jucunditatis, aut utilitatis, ex qua oritur. Exiſtente enim cauſſa utriuſque in ambobus, & unoquoque illorum alteri inferente jucunditatem, utilitatemve, perſiſtit æqualitas utriuſque, & proinde animorum conſenſio, in qua potiſſimùm nititur Amicitia. Cujus exemplum affert in facetis hominibus, qui invicem amici ſunt, quoniam alter ab altero viciſſim voluptatem capit ex facetiis, dictiſq́ue ridiculis. Contrà verò futurum eſſe ait, ſi alter ab altero utilitatem capiat. Tunc enim non erit redamatio æqualis, nec ejuſdem rationis. Exemplumq́ue affert in eo qui perditè amat alium ob voluptatem, quam ex ejus pulchritudine capit; ſed ab eo ſolùm amatur propter obſequium ſibi præſtitum, utilitatemve. Verũ addit, deficiente pulchritudine in eo, qui ob voluptatem diligebatur, aut obſequiis in eo qui diligit, deficere mutuum utriuſque amorem. Nimirum, pulchritudo unius, & obſequium alterius, erant cauſſæ amoris mutui: ideoq́ue illis ceſſantibus, ob naturam ſuam inſtabilem & fluxam, neceſſum eſt ut & amor mutuus omnino deſinat. Permanet tamen dum eæ cauſſæ perſiſtunt, & in hoc habet aliqualem ſimilitudinem cum Amicitia perfecta. Tertium denique eſt, ſimilitudo morum in amicis jucundis, & utilibus, ſicut & in probis perfectiſq́ue. Unde & oritur ut aliquandiu permaneat Amicitia jucunda & utilis, inſtar perfectæ: nimirum, quandiu uterque amicorum, aut jucundorum, aut utilium, ſimilitudinem ſui in altero expreſſam conſiderat, ſimul & amat.

3. Ex hac doctrina duplex ἐπίμετρον, ſeu corollarium infert. Primum eſt, minùs amicos exiſtere duos, quorum alter amat alterum ob voluptatem, alter ob utilitatem; quàm duos alios qui ſe mutuò amant propter ſolam voluptatem. Ratio eſt: quia eo minor, ſeu minùs vera Amicitia duorum eſt, quò minùs ſervatur æqualitas & ſimilitudo in amore & redamatione. At ubi alter amat alterum ob voluptatem, alter ob utilitatem; minùs ſervatur æqualitas & ſimilitudo in amore & redamatione, quàm ubi ambo ſe invicem ob voluptatem amant. Ergo minor ſive minùs vera Amicitia eſt, ubi alter amat alterum ob voluptatem, alter ob utilitatem, quàm ubi ambo ſe invicem ob voluptatem amant. Unde & colligit, illorum aliqualem Amicitiam faciliùs diſſolvi, quoniam nititur in minori ſimilitudine, quæ eſt cauſſa permanentiæ minoris. Secundum eſt, illud Amicitiæ ſpuriæ genus, quod utilitate ducitur, diſſolvi ceſſante utilitate. Omnis enim effectus ceſſat, ubi ceſſat cauſſa, à qua oritur & conſervatur. Ergo ceſſat utilitate ceſſante. Non enim quærit amicum propter ipſum amicum, neque conſtituit amicos invicem ſui ipſorum; ſed ſolius utilitatis.

4. Circa ſecundam partem, aſſignat plures rationes diſſimilitudinis inter utramque Amicitiæ ſpeciem ignobilem degeneremq́ue, & eam quæ ingenua ac ſolida eſt. Prima eſt quod facile iniri poſſit Amicitia ob jucunditatem utilitatemve inter pravos amicos; & inter probum pravumq́ue; atque inter neutros, id eſt, neque omnino probos, nec pravos. Cùm enim in utraque ementita Amicitiæ ſpecie ſolùm quæratur voluptas, aut utilitas, ubi alterutrius ſpes affulſerit, iniri facile poteſt à duobus, quorum vel neuter, vel alter quicquam aliud expetit, quàm voluptatem, aut utilitatem. Cæterùm perfecta Amicitia ſolùm inter probos haberi poteſt: quia cùm ducatur honeſtate, ſolùm reſidere valet inter eos, qui honeſtatis amantes ſunt. Secunda ratio diſſimilitudinis in eo ſita eſt, quòd inter amicos perfectos, ſive honeſtatis intuitu, nullæ ſint invicem criminationes, querimoniæ, injuriæ, aut calumniæ: in vulgaribus autem & impropriis amicis, plures, frequenteſq́ue, præſertim in iis, qui utilitate ducuntur. Ratio verò, quam aſſignat, ne in amicis perfectis ſint criminationes, eſt duplex. Prior, quia Amicitia perfecta diuturno tempore, & multiplici experimento adquiritur, ut præcedenti capite traditum eſt. Ubi autem duo aliqui diuturnam & plenam experientiam habent mutui & honeſti amoris, non facilè præſtant fidem calumniis ad ſe delatis contra amicum. Poſterior eſt quod Amicitia ſolida ſit complexio omnium eorum bono-

bonorum, quæ possit amicus expetere. Est enim æqualitas, fides, constantia, justitia, & denique virtus omnis. Ubi autem ejusmodi virtutes existunt, & perspicuæ sunt utrique amicorum, nullus locus est calumniis, criminationibus, aut querimoniis. Hæ nanque oriri solent ex defectu constantiæ, fidelitatis, justitiæ, aut alterius virtutis in uno aliquo amicorum erga alium. Unde demum colligit Arist. solam proborum hominum Amicitiam esse ἀδιάβλητον, id est, *liberam calumniis*: non autem *intransmutabilem*, ut vertit antiquus ille Philosophi Interpres, quo D. Thomas usus est. Est enim vox deducta à verbo διαβάλλω, quod significat calumniari.

5. Itaque amicitia perfecta iis duabus notis maximè nobilitatur: quas tamen Arist. alienas omnino docet ab aliis speciebus Amicitiæ imperfectis; quoniam hæ nec proborum hominum inter se sunt, neque calumniis aut quærimoniis solutæ existunt, sed affatim & sæpe eas experiuntur. Statim autem post hæc purgat se Arist. quòd eas appellaverit amicitias, cùm tamen propriè non sint, nec mereantur Amicitiæ nomen. Purgat se, inquam, quia communi loquendi usu ita receptum est, ut amici dicantur qui, instar civitatum, societatem ineunt utilitatis gratiâ, & similiter qui ob voluptatem mutuò se diligunt. Civitates enim, quæ utilitatis causâ invicem junguntur, amicæ vulgò audiunt: & pueri, qui voluptatibus aut ludis simul vacare solent, amici etiam frequenter appellantur. Unde nihil mirum, si juxta communem usum loquatur Arist. & amicitias vocet eas, quæ solidam Amicitiæ rationem non habent, quippe quæ solùm inter probos, & honestatis gratiâ iniri potest.

6. Circa tertiam partem breviter perstringit quæ fusiùs docuerat, colligitque, juxta communem loquendi modum, nuper observatum, quamvis improprium, plures esse species Amicitiæ; primam autem & propriè illam, quæ proborum hominum est, quatenus probi sunt: reliquas verò solum καθ' ὁμοιότητα, *per similitudinem*. Ratio autem utriusque, quam indicat, hæc videtur esse: quia Amicitia est bonum aliquod, ac proinde ea ratione invenitur, seu existit, qua mutuus amor fertur ad bonum. Atqui in sola Amicitia honesta mutuus amor fertur ad bonum, quod sit propriè & simpliciter bonum: in reliquis autem speciebus mutuus amor solùm fertur ad jucundum, aut utile, quorum neutrum est propriè & simpliciter bonum, sed solùm per similitudinem. Ergo sola Amicitia honesta est propriè & simpliciter Amicitia, reliquæ autem per similitudinem.

7. Addit, amicitiam illam quæ sequitur jucunditatem, & eam quæ utilitate ducitur, haud sæpe, nec facilè conjungi. Rationemque adjungit: quia quæ fortuitò aut casu fiunt, sive secundùm accidens, rarò inter se conjunguntur. Amicitia autem, tam ob voluptatem, quàm ob utilitatem est amicitia solùm per accidens, ut suprà ostensum fuit. Ergo rarò inter se conjunguntur. Quæ certè est altera discriminis ratio inter amicitias fucatas, & eam, quæ propria ac per se Amicitia est. Hæc enim est quam soli homines probi ineunt, mutuò se diligentes propter seipsos: nimirum, ob eam, quæ ipsis inhæret, qualitatem honestam, & per se bonam, amabilemque. Quare hi simpliciter amici sunt: cæteri autem amici per accidens, & solùm ex eventu voluptatis, aut utilitatis secutæ. Quo spectat lepidum illud Martialis epigramma lib. 2.

Hunc, quem vina tibi, quem cœna paravit amicum,
Esse putas fidæ pectus amicitiæ?
Vinum amat, & ~~cyathos~~, & sumina, & ostrea: non te.
Sublato vino, nullus amicus erit.

CAPUT QUINTUM.

Qui dicendi amici, & qui ad Amicitiam apti.

T autem in virtutibus alii habitu, alii actu boni dicuntur, sic & in amicitia. Amicorum enim alii simul viventes gaudent se mutuò, bonaque conferunt. Alii dormientes aut locis sejuncti, non operantur quidem, sed ita sese habent, ut operentur amicè. Loca nanque non dissolvuntur amicitiam absolutè, sed operationem. Quod si diuturna absentia fuerit, amicitiæ quoque videtur oblivionem efficere. Unde dictum est: *Taciturnitas amicitias complures dissolvit*. Atqui neque senes, neque severi, videntur esse ad amicitiam apti. Exigua enim afficiunt voluptate. Nemo autem conversari cum eo potest, qui dolorem afferat, aut non sit jucundus. Maximè nanque natura videtur molestiam quidem fugere, oblectamenta autem affectare. Qui verò se quidem mutuò acceptant, non simul autem vivunt, ii benevolis magis sunt similes, quàm amicis. Nihil enim tam proprium est amicorum, quàm vivere simul. Nam egentes quidem, utilitatem affectant: simul autem vivere & ipsi beati. Etenim solitarios quidem hos esse minimè convenit. Ut simul autem degant, fieri non potest, nisi sint jucundi, eisdemque gaudeant, quod quidem amicitia sodalitia videtur habere. Bonorum igitur amicitia maximè est (ut sæpe diximus) amicitia. Nam amabile quidem id & expetibile esse constat, quod est absolutè bonum, aut jucundum: unicuique verò, quod ipsi est tale. Bono autem propter hæc utraque bonus. At verò amor quidem similis est affectui, amicitia vero habitui. Amor nanque non minùs est ad inanimata. Amici autem amant sese mutuò cum electione: electio verò ab habitu proficiscitur. Et volunt iis bona, quos amant, illorum gratiâ, non per affectum, sed habitum; & amantes amicum, id amant, quod sibi ipsis est bonum. Vir enim

bonus

bonus factus amicus, bonum fit ei, cui jam est amicus. Uterque igitur & id, quod sibi bonum est, amat, & par reddit voluntate, atque jucunditate. Dicitur enim amicitia æqualitas: maximè autem bonorum hæc amicitiæ insunt.

SUMMA ET EXPLANATIO CAPITIS QUINTI.

Amicitiæ ineundæ idoneos non esse, nisi qui convictum habent: illam verò non tam in actu, quàm in habitu sitam esse. Qualiter illam dissolvat absentia amicorum.

DUO potissimùm curæ sunt Aristoteli impræsentiarum. Alterum est, proprium Amicitiæ effectum esse convictum eorum, qui ad ipsum idonei sunt. Alterum, eandem Amicitiam non esse actum, sed habitum. Dividit verò caput in tres partes. In prima assignat actum maxime proprium Amicitiæ. In secunda edisserit, quinam ad Amicitiam apti non sint, qui etiam apti. In tertia statuit, Amicitiam non esse actum, affectumve, sed habitum.

2. Circa primam partem docet, perinde existimandum esse de Amicitia, ac de virtutibus. In his autem accidit ut quidam solo habitu præditi sint, Temperantiæ v. g. aut Fortitudinis; quidam verò præterea actu se exerceant. Idem ergo accidit in Amicitia, ut quandoque solùm in habitu sit; quandoque etiam in actu, sive exercitio. Nonnulli enim amicorum unà viventes, eo convictu & familiaritate gaudent, perfruunturque, ut invicem consilio & subsidio utantur. Alii autem, sive quia dormiunt, sive quia negotii distracti sunt, aut in dissitis locis, non se exercent in operibus Amicitiæ: cæterùm ejus habitu sic præditi & affecti sunt, ut parati existant ad opera & officia Amicitiæ sibi invicem præstanda, quoties fuerit opus. Quo demum fit, ut quemadmodum lib. 1. bipartita fuit virtus in eam quæ habitu solùm existit, & eam quæ actu exercetur; & lib. 6. disciplinæ ac scientiæ pariter sunt divisæ in habitum & actum: ita etiam Amicitia nunc bipartitò secetur in eam, quæ solùm habitu est, & eam quæ præterea in actum se promit.

3. Circa secundam partem exponit, quinam idonei sint ad Amicitiam contrahendam, quinam verò inepti. Ut autem hoc declaret, præmittit caussam, quæ dissolvere Amicitiam possit. Ea verò est diuturna absentia. Quamvis enim paullò antè docuisset, posse absentes retinere habitum Amicitiæ inter se, nunc addit, eò diuturnam esse posse absentiam, ut Amicitiæ habitus corrumpatur, veluti corpore quodam, & omissione diutina totius exercitii. In quod probandum affert proverbium illud Heroïco carmine comprehensum.

Πολλὰς δὴ φιλίας ἀπροσηγορία διέλυσε.

Tollit amicitias multas affatus ademptus.

Sic vertit Turnebus, aliquantò licentiùs, ut metrum servet. Alioqui ἀπροσηγορία Argyropilo & aliis, taciturnitas est, quæ tamen versui hexametro adaptari non potest. Itaque diuturna absentia & taciturnitas multorum amicitias dissolvit. Quare Hesiodus monet, vicinos potissimùm invitandos esse ad convivium, ut ea frequentia & communione mensæ Amicitia foveatur: & Chremes apud Terentium potiores Amicitiæ partes in vicinitate constituit.

4. Verùm ne fortè Arist. sibi contrarius appareat, notandum est, prætactam doctrinam, seu corruptionem Amicitiæ ex diuturna absentia, solùm accipiendam esse de illo Amicitiæ genere, quod dicitur voluptate. Ex silentio enim diutino & mutua amicorum distantia, cessat voluptas, quam alter ex altero capiebat. Unde & necessum est cessare Amicitiam illam, quæ sola voluptate nitebatur ut caussâ conservatrice. Quo sensu accipiendum est illud:

Jamdudum amissâ patriâ, oblitusque tuorum,
Quos tibi seu sanguis, sive parabat, amor,
Romam habitas, nec cura domum subit ulla reverti.
Æternæ tantùm te capit Urbis honor.

Respondetque adagium Hispanicum: A muertos y à idos, nò hay mas amigos. Cæterùm perfecta & solida Amicitia, cùm nitatur in mutua amicorum honestate, quæ est habitus immobilis, & in utroque eorum permanet, etiam si alter ab altero absens sit, & nullum cum eo ineat commercium; persistere in ambobus potest secundùm habitum, quamvis usu & actu ipso non maneat. Quare idem Arist. suprà, cùm meminisset illius proverbii, *Amici qui procul sunt, non sunt amici*, subjunxit, eam parœmiam esse μισανθρωπότατον, id est, inhumanissimam, sive prolatam ab aliquo, qui genus humanum maxime exosum habuerit: cùm maximè è re naturæ humanæ sit, ut vera Amicitia, etiam inter absentes, sarta tecta servetur. Quod & Isocrates confirmat *in Oratione ad Demonicum*, ubi notat id esse discriminis gregariorum hominum à sapientibus, ut illi tantùm præsentes amicos observent, hi verò etiam absentes. Quia autem habitus quilibet, etiam virtutum, & qualitercunque honesti, torpent ac marcent sine exercitio; amicis in more positum est, ut quando diu absentes sunt, se invicem litteris alloquantur, quia sermone nequeunt. Sic enim, ea parte saltem, supplent defectum frequentiæ, sive convictûs; & proinde retinent illæsum Amicitiæ habitum.

6. Hoc præsupposito, gradum facit ad exponendum, quinam apti non sint ad Amicitiam contrahendam. Ac primò recenset, seu potiùs excludit senes, sive acerbos, & austeros homines. Quisquis enim aptus ad Amicitiam est, is debet esse, cum quo jucundum sit versari, & familiaritatem habere. At neque senes, neque acerbi, aut austeri homines sunt ejusmodi. Nemo enim est, inquit Arist. qui totos exigere dies possit cum tristi & molesto viro, qualis est senex, aut acerbus, vel austerus quilibet. Natura, nimirum, refugit quod injucundum & molestum est. Ergo neque senes, nec acerbi, aut molesti, ad Amicitiam apti sunt. Præterea alio syllogismo idipsum sic probari potest. Quisquis ad convictum & consuetudinem huma-

humanam aptus non est, nullo modo idoneus existit ad Amicitiam, quippe actus Amicitiæ proprius est amicorum convictus & consuetudo; ut apparebit etiam cap. sequenti, & lib. 9. cap. 9. At senes, & acerbi, aut austeri homines, ad convictum & consuetudinem apti non sunt, ut experientia testatur, Ergo nullo modo idonei existunt ad Amicitiam. Et hoc quidem accipiendum juxta ea quæ frequenter aceidunt. Quandoque enim senes inveniuntur jucundi.

7. Quoniam autem objici posset, quosdam esse strictissimo Amicitiæ nexu devinctos, qui tamen justa ex caussa nullam ineunt societatem, convictumve; præoccupat difficultatem hanc, & docet ejusmodi homines propriè dici non posse amicos, sed mutuâ benevolentiâ adstrictos. Amicitia enim, ut propria sit, exigit convictum, saltem per aliquod diuturnum tempus, veluti actum maximè proprium, & characterem, aut notam. Quod probare aggreditur ferè sic. Actus ille Amicitiæ, quem omnes amici exoptant, in qualibet fortunâ positi, seu prosperâ, sive adversâ, est actus præcipuus ipsius Amicitiæ. At convictus est ejusmodi. Cùm enim duo sint actus Amicitiæ, alter positus in convivendo, alter in accipiendo, aut largiendo bona; hic posterior non ab omnibus amicis expetitur, nisi ab iis, quorum alter indigentiam patitur. Prior verò actus ab omnibus amicis expetitur, sive indigentes, sive divites sint, & quamcunque demum fortunam experiantur. Ergo convictus est actus præcipuus Amicitiæ. Amici enim, quamtumvis felices sint, nolunt esse solitarii, nec se felices existimant inter fagos aut quercus, nisi & consuetudine amicorum utantur. Quare nisi aliquanto tempore præcesserit convictus inter aliquos, benevolentia quidem esse potest, Amicitia autem esse non potest.

8. Ubi duo notanda sunt. Primum est, convictum dici actum præcipuum Amicitiæ, non absolutè, sed solùm facta comparatione ad actus externos. Nam alioqui & simpliciter præcipuus actus Amicitiæ est mutuus amor, seu affectus internus benevolentiæ, quo amici vicissim se diligunt. Ab hoc enim procedunt cæteri, quotquot exteriùs exercentur, in primisque ipse convictus. Secundum est, convictum hoc loci non accipi pro cohabitatione, seu communione mensæ, quam etiam invicem habent qui amici non sunt: sed pro communicatione animorum consiliorumque mutua, quæ fit verborum interventu. Hæc enim solùm inter amicos haberi potest.

9. Colligit ex dictis, Amicitiam solam proborum hominum maximè optabilem esse præ cæteris, quæ voluptate, aut utilitate ducuntur. Hæ enim facilè dissolvi possunt, pluresque corruptionis suæ caussas habent. Illa verò aut nunquam interit, aut difficilè solvitur, & paucioribus caussis suæ dissolutionis obnoxia est. Inde verò educitur ratio. Quò bonum aliquod firmius est, & difficiliùs animo eripi potest, eò etiam est optabilius: Amicitia autem proborum est bonum aliquod firmiùs, & quod difficilius animo eripi potest, quàm cæteræ amicitiæ. Amicitia igitur proborum est optabilior, quàm cæteræ amicitiæ. *Rursus.* Amabile atque optabile duplex est: unum absolutè & simpliciter: aliud relatè, & in ordine ad aliquem, nimirum, amanti, & eligenti. Hoc autem supposito, ratio sic procedit. Quod non solùm absolutè & simpliciter, sed etiam relatè ad eligentem optabile est, id est maximè optabile: utpote ex omni capite. Amicitia autem proborum non solùm absolutè & simpliciter optabilis est, sed etiam relatè ad eligentem. Probus enim vir propter seipsum, atque adeò absolutè & simpliciter optabilis est; & insuper eligenti, nimirum, amico, à quo diligitur. Ergo Amicitia proborum est maximè optabilis.

10. Circa tertiam partem docet, Amicitiam non esse actum, sive affectum, sed habitum. Probat verò: Quia si Amicitia esset actus, sive affectus amoris, aut amationis; quicunque amat aliquid, haberet Amicitiam erga illud, quamvis res inanima sit: ac proinde qui esurit, aut sitit, & per consequens amat panem, aut vinum, haberet amicitiam cum iis. Cùm ergo hoc absurdum sit, oportet dicere Amicitiam non in actu, effectuve amoris sive amationis, sed in habitu sitam esse. Porrò id absurdum esse patet: Amicitia enim exigit mutuum amorem, seu redamationem, quam habere non possunt res inanimæ. Redamatio enim procedit ex electione, quam res inanimæ habere nequeunt, imò nec animæ constantes, nisi & rationis participes sint; quoniam procedit ab habitu. Ergo de primo ad ultimum Amicitia est habitus, non verò actus.

11. Cæterùm, ut ratio hæc omnino efficax sit, & planè innotescat, notandum est, electionem triplicem esse. Prima late patet, vagaturque per omne illud quod voluntarium & liberum est, quamvis ex cupiditate, aut alia perturbatione impellente processerit. Dicunt enim fieri non absque electione, quia ita fit, ut potuerit non fieri ab homine pro libito. *Secunda* aliquantò strictior significat actum ipsum eligendi ex præcedente consilio, ac deliberatione, quamvis nulla perturbatio urgeat inclinetve appetitum ad id quod eligitur. Tertia denique propriissima est, quæ non solùm ex consilio & deliberatione fit, sed præterea ex habitu inclinante potentiam ad operandum suaviter & faciliter. Quando ergo Philosophus docet, redamationem exactam ab Amicitia procedere ex electione, loquitur de hac pressè accepta, quatenus procedit ex habitu inclinante ad redamandum amicum. Unde ratio præjacta probat, Amicitiam non in actu sitam esse, sed in habitu: quia infert redamationem ex stricta electione procedentem, atque adeò ortam ex habitu.

12. Probat secundò, non in actu, sed in habitu positam esse Amicitiam. Quicunque enim bona volunt, & exoptant amicis amicorum gratiâ, non ea cupiunt ex aliquo affectu, aut perturbatione; sed ex habitu. Ergo Amicitia non est sita in aliquo affectu, sive actu secundum perturbationem; sed in habitu. Assumptio suadetur: Quia affectus & perturbatio pertinent ad vim animæ sentientis, secundum quam non potest exoptari bonum amicis amicorum gratiâ: cùm vis animæ sentientis solùm appetat bonum proprium, non autem alienum. Ergo quicunque bona volunt & exoptant amicis amicorum gratiâ, non ea cupiunt ex aliquo affectu, aut perturbatione. Restat igitur ut ea cupiant ex habitu, qui ad appetitum rationalem pertinet, & perinde extenditur ad exoptandum bonum alienum, sive amici, propter ipsum amicum.

13. Obiicit

13. Objicit sibi difficultatem ex doctrina superioribus tradita subortam. Dictum enim antea fuit, unicuique esse amabile quod sibi bonum est. Inde autem sequitur, neminem amare quidquam, nisi propter seipsum. Si verò nemo amat quidquam, nisi propter seipsum; ergo & nemo amat bonum amicis amicorum gratiâ; quod contradicit doctrinæ nuper traditæ. Respondet Aristoteles huic difficultati, asserendo, utrumque rectè cohærere; nam & ii qui amant amicos amicorum gratiâ, suum ipsorum bonum amant. Amicus enim, qui diligitur, si est verè amicus, non solùm est bonus absolutè, & in se, sed etiam alteri amico. Quare qui amicum propter amicum amat, certè amat illum propter id, quod bonum sibi est, & vicissim ab eo amatur eodem modo, ut fit perfecta æqualitas. Ubi sermo est de Amicitia perfecta, quæ honestate ducitur, & in qua quilibet amat amicum propter amicum, quia bonus est in se: quamvis inde consequenter, & quasi præter intentionem, resultet sibi utilitas ex bono amici, qui amico suo bonus est, atque jucunditatem, & utilitatem parit, ut præcedentibus statutum fuit.

CAPUT SEXTUM.

In qua Amicitia plures possunt esse amici.



IN severis autem, atque senibus, tantò minùs fit amicitia, quantò difficiliores sunt, & minùs congressionibus gaudent. Hæc enim ad amicitiam maximè spectare, & ipsam efficere videntur. Quocirca juvenes quidem citò, senes autem non citò fiunt amici: non enim fiunt iis amici, quibus non delectantur. Similiter nec severi: sed tales benevoli quidem mutuò sibi sunt. Etenim & bona volunt, & prompti sunt ad necessitates. Amici verò non valde sunt, propterea quod non simul degunt, neque sese mutuò delectantur: quæ quidem ad ipsam amicitiam pertinent maximè. Non fit autem ut amicitiâ perfectâ multis quispiam sit amicus, quemadmodum nec ut complures simul adamet; est enim exuperationi similis. Tale autem ad unum aptum fieri. Multos verò eidem vehementer placere non facile est, fortasse autem nec bonos esse. Oportet autem & experientiam accipere, & consuetudinem fieri; quod quidem est perdifficile. Ob utilitatem autem ac voluptatem multis placere quis potest. Complures enim sunt tales: & subministrationes manifestæ, brevi in tempore fiunt. Harum autem ea magis est similis amicitiæ, quæ est ob voluptatem: cùm eadem ab utrisque proveniunt, & sese mutuò gaudent, aut eisdem: quales sunt juvenum amicitiæ; inest enim magis in his liberalitas. At ea, quæ ob utilitatem constat, eorum est hominum, qui quæstui vacant. Beati etiam utilibus non indigent, sed jucundis. Cum quibusdam enim simul vivere volunt, & molestum parvo quidem tempore ferunt: continuè verò nemo, nec ipsum bonum toleraret, si dolore ipsum afficeret. Quare jucundos quærunt amicos. Sed forsitan & bonos oportet: cùm sint tales & etiam ipsis. Sic enim inerunt, quæ amicis inesse oportet. Qui autem sunt in potestatibus constituti, divisis uti videntur amicis. Alii enim sunt ipsis utiles, alii jucundi. Ut autem ambo sint iidem, non nimium fit. Neque enim cum virtute jucundos quærunt, neque utiles ad honesta: sed facetos quidem quærunt, voluptatem appetentes: habiles autem ut agant ipsum præceptum. Atque hæc homine in eodem non nimiùm fiunt. Studiosus autem homo jucundus est simul, ut diximus, atque utilis. Sed talis amicus non fit excedenti, si & non virtute excedatur. Sin minùs non æquatur, cùm rata sit inferior ratione: non nimiùm autem tales fieri solent. Hæ igitur amicitiæ dictæ, in æqualitate consistunt. Eadem enim ab utrisque fiunt, & sibi mutuò volunt: aut aliud pro alio (ut voluptatem pro utilitate) commutant. Dictum est etiam has minùs amicitias esse, minusque permanere. Videntur autem & ob similitudinem, & dissimilitudinemque ejusdem, & esse amicitiæ, & non esse. Nam similitudine amicitiæ, quæ est ob virtutem, videntur amicitiæ esse. Altera nanque voluptatem, altera habet utilitatem, quæ quidem insunt & illi. Sed quia illa quidem omni calumniâ vacat, & stabilis est; hæ verò citò dissolvuntur, aliisque compluribus differunt, non videntur ob illius similitudinem amicitiæ esse.

SUMMA ET EXPLANATIO CAPITIS SEXTI.

Amicitiæ ineundæ aptos non esse senes, acerbosque in humano convictu. Si illa sit perfecta, inter multos haberi non posse; secus si adulterina, aut notha. Viros cæteris præeminentes, solius utilitatis voluptatisve intuitu inferiorum amicitiam deligere: verùm & in hac fucata esse aliquam æqualitatem.

DISSERIT Arist. hoc loco de hominibus ad Amicitiam aptis, ineptisvè, & de numero amicorum: de quo etiam infrà lib. 9. cap. 10. ac potissimùm statuit, senes, acerbosque non esse ad Amicitiam accommodatos: deinde verò plures esse posse amicos aliquo Amicitiæ genere. Dividit autem caput in quatuor partes. In prima docet, senes & austeros, seu acerbo genio præditos, quoniam humano convictui jucundi non sunt, nec affabiles, idoneos non esse ad contrahendam Amicitiam. In secunda decernit, plures non posse esse amicos in ea Amicitia, quæ perfecta est, & bonorum virorum propria: posse autem esse in aliis Amicitiæ generibus adulterinis & spuriis. In tertia observat, viros in potestate constitutos, divitesque, deligere sibi amicos, utilitatis aut voluptatis intuitu. In quarta demum statuit, omnes Amicitiæ species, etiam degeneres & fucatas, consistere in aliqua æqualitate.

2. Circa primam partem repetit ferè, quod superiori capite præmisserat, Amicitiæ ineundæ idoneos non esse senes, & austeros. Idque probat: quia quotquot morosi sunt, & injucundi ad colloquia, inepti etiam ad Amicitiam sunt, quippe quæ plurimùm conferunt ad Amicitiam, ejusque conservationem. At senes & austeri morosi sunt, & ad colloquia injucundi. Ergo iidem ad Amicitiam inepti sunt. Unde & colligit, juvenes fieri citò amicos, senes & austeros autem minimè. Nimirum, quoniam in juvenibus oppositum invenitur; cùm faciles, & jucundi ad colloquia sint invicem, ideoque convictu & mutuis sermonibus delectentur. Ubi notandum, Aristotel. hoc loco non tam loqui de senibus secundùm ætatem, ut capite præcedenti, quàm de senibus in morositate, & senili conditione vitiatis, molestisvè; quos propterea nunc πρεσβυτικοὺς appellat, id est, *seniles*; cùm tamen ibi πρεσβύτας, *senes* solùm dixisset. Quo planè ostendit, senes aliquos interdum esse faciles, suavesque, & jucundos ad colloquia, atque humanum convictum; quoniam nihil senile habent, præter ætatem: alios contra juvenes esse, qui senilem morositatem præseferant, & malo genio suo antevertant; ideoque jucundæ amicitiæ apti non sint.

3. Addit, juvenes præ senibus propensos esse ad contrahendam Amicitiam, & conciliandos sibi aliorum animos; quoniam cum præsentibus & austeris proclives sint ad jucunda colloquia, & congressiones cum aliis, faciliùs quoque sibi Amicitiam parant, in iis officiis maximè positam. Addit insuper, austeros, quamvis non facilè amici fiant, esse nihilominus benevolos inter se; quoniam propensi sunt ad sublevandam alienam necessitatem, & ultro subveniunt egenis sibi in austeritate similibus. Unde aliqualem Amicitiæ rationem servant inter se in ea mutua propensione, & æqualitate: verùm non plenam, neque integram; quoniam non ineunt colloquia, congressionionesvè, nec convictum mutuum amant, sine quibus benevolentia quidem esse potest, sed tamen Amicitia non est.

4. Circa secundam partem quærit, an in prædicta societate & convictu necessario Amicitiæ stabiliendæ oporteat esse plurimos, & an quis plurium amicus esse possit. Dirimit autem dubitationem triplici assertione. Prima est, in ea societate, quæ initur juxta perfectam Amicitiam, & proborum hominum propriam, amicos plures esse non posse. Secunda, in degeneribus & spuriis amicitiis, quæ voluptate aut utilitate ducuntur, posse plures simul amicos esse. Tertia, instituta comparatione inter hæc duo adulterina Amicitiæ genera, similiorem perfectæ esse illam, quæ voluptate ducitur, quàm quæ utilitate.

5. Prima assertionum præjactarum probat quadtupliciter. Primò à præstantia Amicitiæ perfectæ, seu ab excellentia, quam hoc loco significat ὑπερβολὴ, *hyperbole*: quamvis sæpe alias ab Arist. accipiatur pro exuperantia vitiosa, & excedente medium virtutis. Ratio autem sic proponi potest. Nihil perfectum & excellens est ejus conditionis, ut pluribus commune esse possit. Debet enim esse pretiosum & rarum, ac proinde in paucis inveniri. Atqui solida Amicitia est quid perfectum, & excellens: omnibus enim amicitiis antecellit, proptereaque excellentia amoris dici potest, si cum cæteris componatur. Ergo solida Amicitia non est ejus conditionis, ut pluribus communis esse possit. Ubi & obiter rem illustrat à pari amoris venerei, qui vehementissimus est, & nunquam simul eidem est circa plures. Id enim denotant verba illa: ὥσπερ δ' ἐρᾶν πολλῶν ἅμα: *quemadmodum neque amare complures simul*, scilicet, contingit. Cùm ergo etiã amor secundum Amicitiam perfectam præstantissimus sit, nemini contingit ita amare complures simul. Secundò. Ut quis cum alio solidam Amicitiam ineat, necessũ est, ut ipsi vehementer placeat, neque aliquid in eo videat, quod offendat, ingratumvè appareat. At, ut varia sunt hominum ingenia, conditionesque, fieri non potest ut uni plures vehementer placeant, neque aliquid in iis appareat, quod offendat, ingratumvè sit. Ergo & fieri non potest, ut unus cum pluribus solidam Amicitiam ineat. Tertiò. Ut perfecta Amicitia cum plurimis habeatur, opus est plurimos invenire bonos, & solidæ virtutis cultores; quippe eorũ propria est Amicitia solida. At difficillimum est plurimos invenire bonos & solidæ virtutis cultores; cùm ii perpauci sint. Ergo & difficillimum est perfectã Amicitiam habere cum plurimis. Quartò, Nequit unus Amicitiam perfectam habere cum alio, nisi diuturnum experimentum habeat probitatis, fidelitatis, constantiæ,

&

& consiliorum ipsius. At difficillimum est habere de multis tam diuturnum & plenum experimentum. Ergo & difficillimum est perfectam Amicitiam habere cum multis.

6. Secundam assertionem dupliciter probat. Primò. Quia ad ineundam cum pluribus simul amicitiam spuriam, qualis est quæ ducitur voluptate, aut utiliate, sufficit ut plures mutuò conspiteut in eo, quod iis invicem parit voluptatem, aut utilitatem. At ut mortalium communis propensio est ad ejusmodi bona fluxa & caduca, facilè est plures mutuò convenire in eo, quod iis invicem parit voluptatem, aut utilitatem. Ergo & facilè est amicitiam spuriam cum pluribus iniri simul. Secundò. Quia eorum hominum, quibuscum initur amicitia spuria, facilè est plurium simul periculum facere, seu experimentum subire, an utilitatem, voluptatemvè afferat eorum convictus & frequentia. Hoc enim brevi tempore deprehendi potest. Atqui deprehēsa utilitate, voluptatevè mutua, nihil deest ad ejusmodi amicitiam contrahendam, quippe quæ nihil aliud quærit. Ergo & facile est cum pluribus simul amicitiam spuriam inire. Nimirum, in ea rationes oppositæ sunt iis, quas expendimus nuper in Amicitia perfecta, ut ea cum pluribus sit difficilis.

7. Tertiam assertionem ut probet, præmittie se non loqui de illa amicitia ob voluptatem, quæ mutua non est, sed ex parte alterius extremorum tantùm: quando, nimirum, alter amat ob voluptatem alterum, à quo solùm amatur ob utilitatē. Hæc enim societas non est similior Amicitiæ perfectæ, quàm quæ mutua amborū utilitate ducitur. Assertio itaque intelligenda est de amicitia ob voluptatem ex parte utriusque amicorum: & dupliciter probatur ab Arist. Primò. Quantò liberalior est Amicitia aliqua ex imperfectis, eò similior existit perfectæ Amicitiæ: utpote libetalissimæ, & non proprium bonum quærenti, sed amici. Atqui illa amicitia quæ voluptate ducitur, liberalior est ea, quæ ob utilitatem est. Ergo & similior est perfectæ Amicitiæ. Assumptionem, sive minorem probat: Quia longè liberaliori ingenio prædirus videtur qui quærit voluptatem, quàm qui solam utilitatem. Hoc enim posterius sordidorum hominum est, & quæstui deditorum. Secundò idipsum evincit, ex majori nobilitate amicitiæ ob voluptatem contractæ, quàm ob utilitatem. Priorem enim illam quærunt homines ii, qui felices, seu beati audiunt, quoniam dominatu, ac divitiis præstant. Cumque opus non habeant rebus alienis, nec egeant alienis opibus, unam voluptatem exoptant, ideoque amicos expetūt, à quibus eam capiant. Posteriorem verò, quæ utilitate ducitur, plerunque sectantur pannosi & sordidi, quos ant necessitas, aut avaritia movet ad quæstum, lucrumvè. Ergo prius illud Amicitiæ genus nobilius est, ac proinde similius Amicitiæ perfectæ. Monet verò Aristoteles prudenter eos, qui vulgò beati dicuntur, nimirum, potentes & divites, ut quemadmodum jucundos amicos quærunt, sic & bonos exoptent; quoniam ab iis uberior & fructuosior voluptas haberi poterit. Neque enim damnandi sunr, quòd eos sibi velint amicos, qui suaves & jucundi sunt: sed solùm quòd in iis primùm non quærant probitatem morum, ex qua haurire sibi possunt voluptatem puram & perfectam.

8. Circa tertiam partem statuit, eos qui principatum obtinent, ac potentes sunt, variis ac diversis amicis uti: quibusdam ad utilitatem, ut eorum consilio & opera augeant potentiam, & fortunæ bona: quibusdam autem ad voluptatem, ut ex iis delectationem capiant. Monet verò Arist. ut nuper, eos longè meliùs facturos, si quærerent bonos viros in Amicitiam, qui proinde simul essent probi & jucundi: scilicet, eos qui non oblectent facetiis aut salibus ridiculis; sed gratia & decore virtutis ipsius; quique utiles sint ad gerendum res honestas. Hæc enim jucunditas & utilitas ex amore virtutis quæritur, & digna est experi à probo viro. Cæterùm plerunque potentes divitesque jucunditatem amicorum, & utilitatem, à virtute sejunctas appetunt. Non enim ad delectationem quærunt, nisi parasiros, histriones, & scurras, quibus nihil probitatis est: neque ad utilitatem, nisi industrios & solertes homines, seu probos, seu improbos, quorum interventu amplificare utcunque valeant dominatum & potentiam suam. Quo ipso plane ostendunt se alienos à vera virtute, dum non ex virtutis amore, sed ex alio sinistro, aut spurio fine, amicos sibi deligunt.

9. Dicet fortè aliquis: si vir probus potest simul esse amicus jucundus & utilis, sequitur viros potentes & principatum habentes, non egere distinctis amicis; sed iis sufficere unum virtute prædirum, qui jucunditatem simul & utilitatem afferat. Hanc objectionem, quæ subobscurè solùm continetur in textu, præoccupat Arist. & docet, vix unquam evenire, ut vir probus amicus fiat ὑπερέχοντι, nimirum, ei qui superat potestate & dominatu. Rationemque assignat: Quoniam, cùm Amicitia solùm sit inter æquales, vir probus nequit esse amicus potentioris, nisi ipsum adæquet; proindeque excessu virtutis compenset defectum potestatis æqualis; & hæc compensatio percipiatur ab eo qui potentior est. Hoc autem difficillimè invenietur: quoniam nec facilè est invenire virum adeò probum, ut tantundem honestate morum excedat magnatem ac potentem, quantùm ab eo in dominatu exceditur. Insuper & eo supposito, adhuc difficile est, ut vir potens, ac longè lateque imperans, verè cognoscat se ita inferiorem esse in virtute cuidam alteri, ac superiorem in dominatu. Hæc enim ingenuitas, modestia, & virtutis existimatio, plerunque aliena est à potentibus, quibus nihil æquè amabile, aut æstimabile est, ac dominatus & excellentia sœculi. Ergo denique difficillimum est, ut vir probus sit amicus potentis, & longè superioris in dominatu. Quare idem Aristotel. 1. *Politic.* cap. ult. & lib. 7. cap. 4. hortatur Principes, ut quantùm alios potestate superant, tantùm virtutibus excellant. Tunc enim fiet æqualitas, non simplex, sed analogica, qualis assignata fuit lib. 5. inter superiorem & inferiorem.

10. Circa quartam partem redigit in epilogum plura hucusque tradita. Primum est, omnes amicitias hucusque explicatas consistere in æqualitate: quoniam in iis omnibus alter amicorum par alteri refert; aut, si par non reddat, aliud pro alio compensat, ut voluptatem pro utilitate. At ita non fieret, si omnis Amicitia sita non esset in æqualitate. Omnis igitur Amicitia sita est in æqualitate. Secundum est, amicitias vulgares minùs habere Amicitiæ, quàm perfectam & proborum propriam, minusque permanentes esse: cæterùm existere partim ei similes, partim dissimiles. Similes, quoniam altera earum affert voluptatem, altera utilitatem, quarum utramque petit Amicitia perfecta. Dissimiles verò, quòd ambæ facilè evanescant, &

& diſſolvantur: hæc autem immobilis & firma permaneat. Ex qua diſſimilitudine oritur, ut admodum diſcrepent in ratione amicitiæ, & hæc longè minùs inveniatur in duabus illis vulgaribus, quàm in una proborum, quæ honeſtate ducitur.

Vide infrà lib. 9. cap. 10. eandem materiam fuſiùs & pleniùs elucubratam.

CAPUT SEPTIMUM.

De Amicitia in excellentia.

EST & alia ſpecies amicitiæ, quæ in excellentia conſiſtit: ut amicitia patris ad filium, & omnino ſenioris ad juniorem, virique ad uxorem, & principis omnis ad eos, qui ipſi ſubjiciuntur. Atque hæ inter ſe etiam differunt. Non eſt enim eadem amicitia parentibus ad liberos, & principibus ad ſubditos: nec patri ad filium, & filio ad patrem: nec viro ad uxorem, & uxori ad virum: dinerſa enim eſt uniuſcujuſque horum virtus, ac opus. Diverſa etiam ſunt & ea, propter quæ amant: diverſi ergo & amores, & amicitiæ. Atque eadem quidem utrique ab altero nec fiunt, nec ſunt quærenda. Sed cùm liberi quidem ea parentibus tribuunt, quæ tribuenda ſunt genitoribus, parentes autem filiis, quæ natis tribui debent: ſtabilis talium, & bona eſt amicitia. Oportet autem & amorem omnibus in amicitiis, quæ in excellentia conſiſtunt, comparatione fieri rationum. Magis enim amari præſtabiliorem, utilioremve, quàm amare oportet: & cæterorum unumquenque ſimiliter. Nam cùm amor eſt pro dignitate, tunc fit aliquo modo æqualitas: quod quidem amicitiæ eſſe videtur. Æquale autem in juſtis, & in amicitia non ſimiliter ſeſe habet. Eſt enim in juſtis quidem æquale primò, quod eſt pro dignitate: ſecundò, quod eſt in quantitate. In amicitia autem id quidem, quod eſt in quantitate, primò: ad autem quod eſt pro dignitate, ſecundò. Conſtat autem, ſi in virtute, vel vitio, vel divitiis, vel in aliqua alia re magna diſtantia fiat: non enim ulteriùs ſunt amici, nec dignum putant ſe eſſe amicos. Maximè autem hoc eſt manifeſtum in ipſis diis immortalibus: hi nanque plurimùm bonis omnibus antecellunt. Conſtat autem, & in regibus: nec enim his ſe eſſe amicos dignum ii putant, qui ſunt valde inferiores: nec item optimis viris, aut ſapientiſſimis, ii, qui nullius ſunt pretii. Exacta igitur in talibus non eſt definitio, quouſque ſint amici: multis enim ablatis, adhuc amicitia manet. Quòd ſi nimis fuerint ſeparati, ut à Deo, non permanet. Unde & dubitatur, ſi amici velint amicis ea bona, quæ maxima ſunt, ut deos eſſe. Non enim ulteriùs erunt ipſis amici: quare nec bona. Amici nanque bona ſunt ſuis amicis. Quod ſi bene ſit dictum, amicum amico bona, illius gratiâ, velle: manere oportet, qualiſcumque ſit ille. Homini autem volet maxima bona ineſſe, & fortaſſe non omnia; ſibi enim ipſi maximè quiſque vult ipſa bona.

SUMMA ET EXPLANATIO CAPITIS SEPTIMI.

Quomodo inferior cum ſuperiori aliquod genus Amicitiæ inire poſſit, & qualiter illa ſtabilienda ſit. Quæ proportio Amicitiæ ad Juſtitiam. Amicitiæ lex an obliget ad exoptandum amico maxima bona.

CUM circa finem capitis præcedentis nonnihil libâſſet Ariſt. circa difficultatem potentium, ac divitum ad ineundam Amicitiam cum probis viris, poteſtate inferioribus; nunc aſſumit, docetque ex profeſſo, poſſe nihilominus ſuperiori cum inferiori certum quoddam Amicitiæ genus eſſe. Dividitur verò caput in quatuor partes. In prima docet, aliquód eſſe Amicitiæ genus inter ſuperiorem inferioremque, quod in uno & alio diverſæ ſpeciei ſit. In ſecunda tradit modum, quo ejuſmodi amicitiæ permaneant. In tertia ſtatuit proportionem inter Amicitiam, Juſtitiamque. In quarta demum quærit, utrùm amicus debeat cupere ſeu velle amico ſuo maxima bona.

2. Circa primam partem docet, aliud à prædictis eſſe genus Amicitiæ, quod non in æqualitate poſitum eſt, ſed in excellentia unius ad alterum ſibi inferiorem: qualiter in patre erga filium, in omnino ſeniore erga juniorem, in viro erga uxorem, & in omni Principe erga ſubditum. In iis enim omnibus alter alteri ſuperior excellentiorvè eſt: ideoque nequit inter eos eſſe Amicitia illa æqualitatis, de qua præcedentibus diſceptatum fuit; ſed alte-

rum

rum Amicitiæ genus, quod dicitur secundùm excellentiam. Subdit verò statim, Amicitiam hanc excellentiæ dividi in plures species: quia non eadem species Amicitiæ est parenti erga filium, ac Principi erga subditum: neque etiam eadem parentis erga filium, ac filii erga patrem: neque viri erga uxorem, ac uxoris erga virum. Quod duplici ratione probat. Prima est. Amicitiæ eorum, qui virtutes seu facultates diversas habent, è quibus oriantur diversæ operationes, proculdubiò specie dissident inter se. At amicitiæ quorumlibet superiorum, comparatæ cum amicitiis inferiorum, ut Principis ad subditum, parentis ad filium, senioris ad juniorem, & mariti ad uxorem, habent virtutes, seu facultates diversas, è quibus dissimiles operationes prodeunt. Alia est enim virtus, & operatio, seu officium Principis ad subditum: alia parentis ad filium: alia senioris ad juniorem: alia denique mariti ad uxorem suam: & è converso, aliud est officium subditi ad Principem: aliud filii ad patrem: aliud junioris ad seniorem: aliud denique uxoris ad virum. Ergo amicitiæ quorumlibet superiorum comparatæ cum amicitiis suorum inferiorum, proculdubiò specie differunt. Secunda est. Ubi rationes amandi specie dissident, etiam amicitiæ sunt secundùm speciem diversæ. At rationes amandi in prædictis superioribus & inferioribus specie dissident. Ergo & amicitiæ in iis omnibus sunt secundùm speciem diversæ. Minor, sive assumptio, probatur & explicatur. Ratio enim cur pater filium diligat est, quòd illum genuerit, dederitque illi partem suæ substantiæ. Dominus servum amat, quòd utilis sit ad vitam & res fortunæ tuendas. Vir diligit uxorem, quia ex ipsa quærit prolem, qua perpetuò maneat, quoniam in seipso manere non potest. Princeps amat subditum, quia obsequio illius eget: verùm longè alia ratio est in amore filii ad patrem, servi ad dominum, uxoris ad virum, & subditi ad Principem. Filius enim amat patrem, quoniam ab eo ortum duxit, & hæreditatem sperat. Servus diligit dominum, quoniam victum ab eo accipit & vestitum ad præsens, & de futuro libertatẽ expectat. Uxor amat virum, quia præsidium est imbecillitatis suæ. Subditus denique amat Principem, quoniam ab eo favorem, & præmia sperat. Ergo rationes amandi in omnibus prædictis, tam superioribus, quàm inferioribus, specie differunt.

3. Circa secundam partem tradit modum, quo hujusmodi amicitiæ superiorum & inferiorum permaneant. Aitque potissimùm in eo consistere, si unusquisque amicorum exhibeat alteri quod oportet, habita ratione dignitatis, & modi, quem Amicitia excellentiæ postulat. Non enim exigit ut par pari rependant, seu æqualibus aut similibus omnino officiis alter mutuò respondeat alteri, sicut in Amicitia æqualium: nec deceret, ut subditus à principe, filius à patre, servus à domino, & uxor à marito, exigerent idem obsequium, aut eadem officia, quæ iis præstant. Quare solùm superest, ut unusquisque alteri præstet quod sui muneris est, & eo modo, quò debet relatè ad alterum, sive superiorem, sive inferiorem. Sic enim persistet amborum Amicitia; non quidem æqualis; sed *ἰσως æqua*: sicuti accidit in iis, quæ ex Epiikia, sive ex æquo & bono ad justitiam reducuntur: ut dictum est lib.5. cap.10. Quemadmodum enim in iis, quæ ex æquo & bono definiuntur, non fit perfecta æqualitas, sed solùm servatur proportio, justitiæ respondens: ita & in amicitiis jam dictis, non est æqualitas officiorum absoluta, seu arithmetica inter amicos, sed solùm proportio, seu æquitas quædam. Eâ verò statutâ, permanebunt in Amicitia superior, & inferior, sicuti in Amicitia æqualitatis persistunt amici, ubi sibi invicem reddunt æquale.

4. Infert Arist. in iis ipsis amicitiis superiorum & inferiorum, ut servetur proportio, debere esse majorem dilectionem inferioris ad superiorem, quàm è converso. Ratio est: quia cùm hæc Amicitia non servet æqualitatem, sed proportionem, seu analogiam; amor ex parte utriusque extremi non debet esse æqualis, sed proportionatus. Justa autem proportio exigit ut ex duobus diligatur magis qui superior & excellentior est, quàm qui inferior. Ergo in hoc genere Amicitiæ servabitur proportio, si inferior magis diligat superiorem, quàm superior inferiorem. Porrò superiorem debere magis amari, patet: quia excellentior est, & melior, aut jucundior, aut utilior, per se loquendo. Quare servata ea proportione, juxta dignitatem utriusque amicorum, & secundùm mensuram illam, in qua decet alterum ab altero amari, permanebit utriusque Amicitia.

5. Ubi observandum ex Gualtero Burleo, etiam in Amicitia hac inæqualium servari debere æqualitatem quandam. Non enim æqualitas consistit in indivisibili, neque solùm accipitur pro illa, quæ solius proportionis est, & geometrica frequenter dicitur. In Amicitiis æqualium, de quibus hactenus disceptatum fuit, servari debet prior æqualitas: in hac verò, quam ob oculos habemus, inæqualium propriâ, exigitur & sufficit ut servetur posterior. Nisi enim alter alterum diligat juxta illam proportionem, qua par est superiorem ab inferiore diligi, & inferiorem à superiore, non erit Amicitia excellentiæ, seu inæqualitatis: quia hæc Amicitia solùm excludit æqualitatem arithmeticam, non autem geometricam, sive proportionalem, consistentem in eo quòd alter ab altero diligatur juxta meritum dignitatemque, & ratione habita excessus superioris ad inferiorem. Quod illustrari potest ex dictis lib.5. cap.5. ubi statutum fuit, justitiam servare æqualitatem in contrapasso, seu repassione: verùm eam non semper esse arithmeticam, sed quandoque geometricam, & ratione habita offendentis atque offensi. Si enim vir nobilis alapam inflixerit plebejo, non est repercutiendus ab eo, sed minori supplicio afficiendus, juxta dignitatem personæ. Si autem è contrà plebejus nobili & primario viro alapam inflixerit, æqualitas ipsa justitiæ exigit, ut longè majori supplicio, quàm alapâ, in eum animadvertatur: habitâ, nimirum, ratione excessûs primarii viri ad homuncionem plebejum, & abjectæ sortis. Sed de hoc ampliùs infrà.

6. Si autem quærat aliquis, an hæ Amicitiæ impares ratione excellentiæ alterius amicorum, sint omnino alterius rationis ab iis tribus Amicitiæ generibus, quæ ducuntur honestate, jucunditate, aut utilitate, & præcedentibus explicatæ sunt; Respõdet Eustratius, allegato Theophrasto, nullas hic novas Amicitiæ species constitui, distinctasvè essentialiter ab iis tribus: sed solum assignari quandam conditionem, quæ adjungi interdum potest & solet singulis illarum. Contingit enim ut in Amicitia, quæ perfecta dicitur, quoniam ex fine honestatis contrahitur, alter amicorum sit virtute excellentior,

supe-

ſuperiorq́ue alteri: ſimiliter & in aliis duabus minùs propriis, alter jucundior, aut utilior. Quo caſu ſanè Amicitia excellentiæ eſt, ratione exceſsûs in altero amicorum, diciturq́ue proinde ab Ariſt. hoc loco φιλία καθ' ὑπεροχήν, *amicitia ſecundùm excellentiam*. Hæc ille, à quo non diſſentit Gallutius. Sed veriùs & conformiùs Ariſtoteli exiſtimo, Amicitiam, de qua loquitur in hoc capite, omnino ab iis differre, quamvis illæ ipſæ quandoque verſentur inter eos, qui inæquales ſunt honeſtate, jucunditate, utilitatevè. Quòd enim alter magis aut minùs honeſtus, jucundus, aut utilis ſit, non ſufficit ad variandum ſpeciem Amicitiæ mutuæ unius ad alterum: quamvis ſufficiat ad minuendam, ſeu impediendam æqualitatem exactam ad Amicitiam omnibus modis perfectam. Quare Amicitia eo modo inæqualium, ejuſdem ſpeciei eſt in utroque. Atqui Amicitia inæqualium, de qua in hoc capite diſſerit Ariſt. eſt alterius generis ab iis tribus, & diverſæ omnino ſpeciei in utroque: ut fatetur Gallutius, & ipſe Ariſt. docet initio capitis, dum ait, hoc genus Amicitiæ eſſe alterum ab illo triplici; & inſuper Amicitiam ſuperioris ad inferiorem differre ab ea, quæ inferioris ad ſuperiorem eſt. Ubi verba illa, διαφέρουσι δ' αὗται καὶ ἀλλήλων, juxta phraſim Ariſt. indicant diverſitatem ſpeciei eſſentialis. Ergo Amicitia excellentiæ omnino differt genere à tribus illis præcedentibus, & in unoquoque amicorum eſt diverſæ ſpeciei eſſentialiter.

7. Circa tertiam partem ſtatuit proportionem, pariter & diſſimilitudinem inter Amicitiam hanc excellentiæ & juſtitiam. Etenim licèt ambæ attendant æqualitatem, & illam ſervent, aliter tamen & aliter. Juſtitia enim diſtribuens, quæ præcipuum obtinet locum inter ſpecies juſtitiæ, non ſervat in diſtribuendo æqualitatem omnimodam, ſive arithmeticam: ſed ſolùm geometricam, & ſolius rationis, ut lib. 5. dictum eſt. Juſtitia autem commutans, quæ ſecundum locum habet inter ſpecies juſtitiæ, attendit æqualitatem omnimodam, ſive arithmeticam. Itaque æqualitas primùm inſpecta a juſtitia, ſolius proportionis eſt: quæ autem ſecundariò attenditur, eſt æqualitas perfecta. Cæterum in Amicitia oppoſito modo res ſe habet: quoniam abſoluta & omnimoda æqualitas primò inſpicitur, & ſecundùm illa tria Amicitiæ genera, ſuperioribus explicata. Æqualitas autem ſolius proportionis ſecundo loco inſpicitur, & ſolum attenditur in hoc poſteriori genere Amicitiæ, quæ dicitur ſecundùm excellentiam. Eſt enim hæc æqualitas ſecundùm proportionem, ſeu rationem.

8. Unde colligitur, quemadmodum inter juſtitiæ ſpecies principem obtinet locum diſtribuens, ſic etiam inter ſpecies Amicitiæ principem habere locum eam, quæ eſt inter omnino æquales. Quò enim minor eſt in amicos diſtantia aut diſſimilitudo, eò major eſt æqualitas nexuſq́ue animorum, ac proinde ſtrictior & proprior Amicitia: quò autem major diſtantia, eò minor Amicitia. Imò, & quandoque tantam diſtantiam eſſe poſſe, ut nullus Amicitiæ locus ſit, probat Ariſt. triplici exemplo. Primum eſt Deorum, ſeu Mentium humanæ concretionis expertium, quibuſcum propria & naturalis Amicitia nulli mortalium eſſe poteſt. Secundum eſt Regum, inter quos, & privatos homines, ſubditoſq́ue, non eſt propriè Amicitia. Neque enim quiſquam eorum adeò impudens erit, ut ſe dicat amicum Regis. Unde illud tritum Poëtæ:

Non benè conveniunt, nec in una ſede morantur,
Majeſtas & amor.

Tertium perit ab optimis ac ſapientiſſimis viris, qui propriè Amicitiam inire nequeunt cum improbis & indoctis, ratione ingentis diſtantiæ. Ergo quantò hæc major fuerit, eò minùs Amicitiæ erit.

9. Si autem quæratur, intra quem gradum diſtantiæ poſſit, aut non poſſit ſervari Amicitia excellentiæ; Reſpondet Ariſt. in hoc certam aliquam menſuram aſſignari non poſſe. Neque enim qualibet mutatione facta tolletur duorum Amicitia, ut ſi alter alteri aliquantò magis inferior, aut ſuperior reddatur, quàm antea eſſet. Si autem alter duorum plurimùm evehatur, ut ad ſceptrum, alterve admodum deprimatur, diſſolvetur Amicitia utriuſque. Non enim permanebit convictus, familiaritas, & frequentia, ſine quibus jam alibi dictum eſt Amicitiam non ſervari. Ubi iterum Ariſt. monet, non ſervandam Amicitiam, ſi alter amicorum nimiùm extollatur, & alter proinde diſtet ab ipſo, tanquam à Deo. Quod non præjudicat decretis Theologorum ſtatuentium Amicitiam hominis ad Deum ex vì donorum ſupernaturalium: quoniam hoc loci ſolùm agitur de Amicitia intra metas ordinis naturæ, quam ſolam agnovit Ariſt.

10. Circa quartam partem proponit quæſtionem, utrùm amici velint amicis maxima bona, veluti Deos eſſe. Et ratio dubitandi ne ea bona velint, deſumitur ex prædictis. Quando alter enim amicorum nimiùm evehitur ſupra conditionem alterius, ut ſi fiat Deus, tollitur Amicitia. Ergo ſi amicus velit amico maximum bonum, nimirum, ut ſit Deus, vult planè aliquid, quo tollatur utriuſque Amicitia. Atqui alienum eſt ab officiis amici velle aliquid, quo Amicitia tollatur. Ergo & alienum eſt ab amico, ut amico velit maxima bona. Deinde. Nemo eſt ita amicus alterius, ut velit carere proprio bono. At ſi vellet amico maxima bona, vellet carere proprio bono: nimirum, vellet carere amico, qui bonum aliquod ſui amici eſt. Ergo nemo eſt ita amicus alterius, ut velit ipſi maxima bona.

11. Reſpondet Ariſt. quæſtioni dupliciter. Primò, expetenda quidem eſſe amico maxima & ſumma bona; ſed tamen illa, quæ conſentanea ſunt ἀνθρώπῳ καὶ ὄντι, *homini, & quandiu eſt*, ſive quatenus homo exiſtit. Non eſt autem homini conſentaneum, quatenus homo exiſtit, ut in Deum evehatur. Ergo amicus non debet amico velle ut in Deum evehatur. Sed adhuc reſtat difficultas, quoniam alia bona ſunt, infra divinitatem, ita excellentia, ut iis poſitis in altero amicorum, tollatur Amicitia: qualiter ſuprà dictum eſt de regia dignitate, aut inſigni virtute & ſapientia in uno præ alio. Ergo ſi amicus ea inſignia bona, infra divinitatem, velit amico, optabit ſanè aliquid, quo tollatur Amicitia. Reſponderi tamen poteſt ex eodem Ariſt. ſi verba ejus attentiùs conſiderentur, nullam dignitatem hominis in propria natura manentis tantam eſſe poſſe, ut in infinitum excedat conditionem alterius amici, ſed finitè tantùm: ideoq́ue ſēper manſuram aliqualem Amicitiā & longè minùs propriam, quàm antea; nec afferentem idem genus frequentiæ, & convictus, ac antea erat; ſed longè inferius. Quia tamen ſuprà docuerat regiam dignitatem excludere Amicitiam cum ſubdito, dicendum eſt, id intelligi debere quando quis, antequam regnaret, non præſupponebatur Amicitiā cum altero

con-

contraxiſſe. Si autem ſimul illam inierat, & poſtea amici ſuffragio, aut deſiderio fiat Rex, tenetur aliqualem Amicitiam ſaltem retinere cum eo, cujus deſiderio, aut ſuffragio eam dignitatem obtinuit. Quo demum evincitur, amicum deſiderantem amico regnum, & qualibet ſumma bona infra divinitatem, non ideo velle aliquid, quo Amicitia omnino tollatur.

12. *Secundò reſpondet poſteriori rationi dubitandi*, volentem amico maxima bona, non ideo velle carere proprio bono; quoniam amicus in quacunque fortuna ſit, etiam feliciſſima, bonum amici ſui eſt. Quare qui vult maxima bona amico, ſibi etiam eadem bona vult: cùm perinde ſit ea obtineri ab amico, qui bonum ipſius eſt, ac à ſeipſo. Quod dictum intelligo, etiam de Amicitia perfecta, quicquid in oppoſitum velint Linconienſis, & Gallutius, interpretantes Ariſt. de imperfecto Amicitiæ genere. Nam etiam in ea, quæ perfecta eſt, & gratiâ honeſtatis initur, verum exiſtit, amicum eſſe bonum ſui amici: ac propterea amicum deſiderantem amico maxima bona, non propterea deſiderare abſentiam boni proprii; cùm & illud amici bonum excellens ſit bonum amantis & amici, quantumvis mente deſideriovè abſtrahat à jucunditate & utilitate privata.

CAPUT OCTAVUM.

Quòd Amicitia magis conſiſtat in amari, quàm amare.

PLERIQUE autem ob ambitionem, magis amari, quàm amare, velle videntur. Quapropter plerique amant ipſos adulatores. Adulator enim Inferior eſt amicus, aut fingit ſe talem, & magis amare, quàm amari. Amari autem propinquum huic eſſe conſtat affici, inquam, honore; quod quidem plerique affectant. Non per ſe autem, ſed per accidens videntur honorem appetere. Nam plerique gaudent, cùm honorantur ab iis, qui ſunt in poteſtatibus, propter ſpem: putant enim ſe, ſi quo indigeant, id ab illis impetraturos. Gaudent igitur ipſo honore, ut ſigno beneficii ſuſcipiendi. Qui autem appetunt à bonis viris, atque ſcientibus honorari, confirmare opinionem eam, quam ipſi habent de ſe, affectant. Gaudent igitur, quia ſunt boni, credentes eorum judicio, qui id dicunt. Amari autem per ſe gaudent. Quapropter præſtabilius ipſum eſſe, quàm honorari videbitur, & amicitia expetenda per ſe ipſam eſſe. Videtur autem magis in exhibendo amorem, quàm in ſuſcipiendo conſiſtere. Argumento ſunt matres, amando gaudentes. Nonnullæ nanque ſuos tollendos filios dant: & amant quidem ſcientes: ut amentur autem ab illis non quærunt, ſi utrumque fieri nequeat: ſed ſatis eſt ipſis, ſi in proſperitate vident illos eſſe conſtitutos. Amantque illos, & ſi illi non poſſunt ob ignorationem ea, quæ ſunt exhibenda, retribuere matri. Cùm igitur amicitia magis in amando conſiſtat, & laudentur qui amant amicos, virtus amicorum videtur eſſe amare. Quare in quibus hoc ſit pro dignitate, ii ſtabiles ſunt amici, & amicitia talium eſt ſtabilita. Hoc autem modo & qui ſunt inæquales, maximè fuerint amici: æquales enim fieri poſſunt. Æqualitas autem, & ſimilitudo, eſt amicitia. Et maximè quidem eorum ſimilitudo, qui ſimiles ſunt virtute; nam cum ſtabiles per ſe ipſos ſint, & tales interſunt: & neque indigent pravis neque talia ſubminiſtrant, quin potiùs prohibent. Eſt enim bonorum hominum neque ipſos delinquere, neque amicos permittere prava ſubminiſtrare. Pravi autem ſtabilitatem quidem non habent, quippe cum neque ſe ipſis ſimiles perſeverent: brevi verò tempore fiunt amici ſua gaudentes mutuò pravitate. Utiles autem, & jucundi permanent magis: permanent enim quouſque voluptates, aut commoda ſibi mutuò præſtant. Ex contrariis autem maximè videtur ea fieri amicitia, quæ ob utilitatem afficitur. Nam fit amicus pauper diviti, ac indoctus ſcienti. Cujus enim quis indiget, id affectans aliud affert pro ipſo. Huc trahere quiſpiam & amatorem, ac adamatum, & pulchrum, ac turpem poteſt. Quapropter & amatores ridiculi videntur; interdum dignum eſſe cenſentes perinde amari, ut amant. At ſi ſimiliter quidem amabiles ſint, amandi ſunt fortaſſe ut cenſent; ſi verò nihil amabilis habeant, ridiculum eſt profectò, ſeſe ut amant, amari oportere cenſere. Fortaſſe autem neque contrarium per ſe contrarium appetit, ſed per accidens. Appetitio verò ipſius eſt medii: hoc enim eſt bonum. Veluti ſicco, non ut humidum fiat, ſed ut accedat ad medium, & calido, & cæteris ſimili modo. Sed hæc quidem miſſa faciamus: non enim ad hunc locum accommodantur.

SUMMA

SUMMA ET EXPLANATIO CAPITIS OCTAVI.

Utrùm præstantius, amari, an honorari? quæ etiam comparatio inter amare, & amari. Quibus potissimùm adiumentis stabiliantur amicitiæ. Etiam inter contraria Amicitiam quodammodo habere locum.

EX doctrina toties inculcata ab initio hujus libri constat, Amicitiam non esse absque mutuo duorum amore, quo unusquisque illorum amat alterum, & redamatur ab eo. Nunc verò Arist. nonnullas instituit quæstiones circa hos actus amandi & redamandi, ac præcipuè quidnam sit magis proprium Amicitiæ, amarinè, an potiùs amare. Dividit autem caput in quatuor partes. In prima quærit, quid sit præstantius, amari, aut honorari. In secunda quænam comparatio sit inter amare, & amari. In tertia, quid sit quod facit stabiles amicitias, seu illas conservat. In quarta docet, etiam inter contraria genus aliquod esse Amicitiæ.

2. Circa primam partem observat initio, plerosque mortalium, propter cupiditatem honoris magis velle amari, quàm amare; ideoque amantes esse adulatorum, quoniam adulatores sunt inferiores amici, aut fingentes se amicos, & qui magis ament, quàm amentur. Nimirum, ex eo quod ab adulatoribus amentur, laudenturque, existimant consultum iri suo ipsorum honori, quem ardenter amant: idemque putant esse laudati ab iis, ac honore affici, & diligi; quoniam cùm adulatores, dum laudant, se fingant inferiores amicos, tribuunt iis superioritatem quandam Amicitiæ secundùm excellentiam, proindeque & honorem, qui eidem excellentiæ defertur. Unde & apparet, amari ac honorari, admodum propinqua & affinia esse. Reverè tamen non sunt unum & idem, sed duo diversa. Licèt enim nihil meritò amatur, quod honore aliquo dignum non sit, eademque proinde deberet esse amoris & honoris caussa; adhuc tamen plerunque accidit, ut laudentur & amentur ea, quæ non sunt honore digna: idque passim fit in iis, quæ voluptatis utilitatisvè gratia amantur. Quod vitium aliquot retro sæculis reprehensum lego inter carmina Serenissimi Caroli Vianæ Principis; ubi & addit;

Ama è bonra, la verdat
Non desviando:
Mas à ella conformando
Tu amistat.

Insuper amari, & honorari non esse unum atque idem patet, quoniam invicem separantur. Filius enim amatur à patre, & servus à domino; & tamen non honoratur filius à patre, nec à domino servus. Contra autem plurimi in potestate aut principatu honorantur, veluti Tyranni: & tamen non amantur. Ergo amari & honorari non sunt unum quid, sed duo diversa.

3. Suppositâ verò amborum distinctione, quærit Arist. quidnam sit præstabilius, honorari nè, an amari. Ubi videtur primas deferre posteriori: quia præstantius est illud, quod optabile est per se, quàm quod solùm est optabile per accidens. At amari est quid optabile per se, honorari autem solùm est optabile per accidens. Amari enim ab aliis, non expetitur ob quicquam aliud, sed propter se, tanquam bonum nostrum & felicitas quædam. Honorari autem solùm est expetibile per accidens: nimirum, quoniam honorati à potentibus, probis, & intelligentibus viris, speramus nos ab iis præmium aliquod, seu bonum consecuturos; insuper & confirmamus opinionem, quam de nostro merito, aut probitate habemus, dum eam cernimus gravium virorum judicio confirmatam. Ergo præstantius est amari, quàm honorari.

4. Circa secundam partem instituit comparationem inter amare & amari, inquiritque utrum eorum sit præstantius in Amicitia, & magis proprium illius. Respondet autem duplici assertione. Prima est, Amicitiam potius esse sitam in eo ut quis amet, quàm in eo ut ametur. Secunda, magis accomodatum idoneumve esse amare, quàm amari, ad conservandam Amicitiam. Priorem assertionem probat exemplo ducto à matribus, quæ filios suos ardentissimè amant, etiam cùm nutricibus lactandos committunt; & tamen ab iis non redamantur, ratione ignorantiæ, seu impotentiæ exercendi voluntatem. Nec matres id curant, ut redamentur; sed satis sibi esse putant, si filii benè habeant, quamvis non redament. Ergo amicitia potiùs sita est in eo ut quis amet alterum, quàm in eo ut ametur vicissim. Quod sic ampliùs expendi posset. Amicitia præcipuè videtur esse sita in eo actu, quo amantes delectantur magis. At amantes delectantur magis in amando, quàm in eo ut amentur; quod probat exemplum matrum erga teneros filios. Amicitia igitur potiùs videtur posita in eo actu quo quis amat, quàm in eo quo redamatur. Altera quoque ratione idipsum evincit. Omnis enim virtus laudatur potissimùm ab actu meliori & præstantiori. Atqui laudatur potissimùm amicus secundùm virtutem Amicitiæ ex actu quo amat; non verò ex actu quo redamatur. Ergo actus quo amicus amat, est melior & præstantior, quàm actus redamationis, quo vicissim amatur. Unde laus justa tribui solet amico, quoniam diligit secundùm rectam rationem, seu amat id quod verè amabile est in amico; non autem quia amatur, seu diligitur: quamvis & ex hoc ipso colligitur, ipsum esse probum aut laude dignum, si jure meritoque ab altero amico diligatur.

5. Circa tertiam partem præscribit modum servandum in actu, seu exercitio amandi, ut idoneum sit stabiliendæ seu conservandæ Amicitiæ. Modum verò situm esse, ait, in eo quòd unusquisque amicorum diligatur pro dignitate, sive secundùm dignitatis proportionem. Sic enim constans & diuturna erit Amicitia utriusque, tam illa quæ æqualium propria est, seu inter pares versatur; quàm quæ inter inæquales habetur, & Amicitia excellentiæ dicitur. Prior enim illa non habet

unde

unde facilè dissolvatur, si quemadmodum inter æquales est, ita alter par pari referat, seu æquali amore correspondeat, quoniam æqualis in uno, atque in altero, amandi ratio est. Posterior quoque servabitur, si quantùm alter excedit alterum dignitate, tantundem magis ab eo ametur. Sic enim excessus alterius in dignitate compensatur, seu adæquatur excessus alterius in amore. Ubi autem æqualitas servatur, Amicitia permanere potest. Ergo servata amoris adæquatione, proportioneve, tam prior, quàm posterior Amicitia, permanere potest.

6. Ex hac doctrina ansam desumit, ut identidem doceat quod sæpe aliàs tradidit, Amicitiam perfectam, sive proborum, quæ honestate ducitur, constantissimam esse: quia omnis Amicitia, in qua servatur perfecta similitudo & æqualitas, constantissima & valde diuturna est. Atqui Amicitia perfecta, sive proborum, quæ honestate ducitur, est hujusmodi: ambo enim simillimi sunt in probitate: ambo parem sibi invicem amorem rependunt: neuter ab altero exigit quicquam ab honestate alienum, cùm uterque in honestatem collineet; & quemadmodum neuter vult aliquid pravum committere, sic neque vult ut ab altero fiat. Ergo Amicitia perfecta, sive proborum, constantissima & valde diuturna est. È contrà verò accidit in Amicitia improborum, sive ducatur voluptate, sive utilitate. Non enim nititur principio aliquo constanti & stabili, qualis est virtus: sed inordinatâ affectione, quæ varia & mutabilis est; cùm voluntas non habeat in ea ubi conquiescat, aut semper sibi similis existat. Ideoque improbi non solent permanere in uno aliquo vitio, sed quotidie in alia & alia divertunt. Unde fit, ut amissâ similitudine illâ, & æqualitate in uno vitio, ratione cujus amicitiam degenerem & spuriam inierunt, citò amicitiam ipsam dissolvant, & quandoque in mutuum odium convertant. Monet tamen Arist. hoc non esse intelligendum de iis, qui contrahunt amicitiam ob voluptatem, aut utilitatem, ab omni improbitate alienam. In iis enim tenacior & diuturnior Amicitia est, quàm in improbis, de quibus modò loquebamur. Quamvis enim caussa illa, quæ in iis conservat mutuam voluptatem utilitatemve licitam, non sit æquè tenax & diuturna ac virtus, quæ stabilit Amicitiam perfectam, est tamen durabilior, seu permanentior improba voluptate & utilitate turpi, quibus nihil inconstantius, & mutabilius. Insatiabilis enim est omnis improbitas, cùm in ea non inveniat ullo modo rationalis natura ubi conquiescat.

7. Circa quartam partem docet, sæpe accidere ut amicitia voluptuosa & utilis inveniatur inter eos, qui contrario genio, aut conditione præditi sunt, longeque dissimiles & inæquales. Cujus rei exempla affert in paupere & divite, docto & indocto, pulchro & deformi: inter quos sæpe aliqua earum amicitiarum cernitur, quamvis dissimiles aut contrarii sint. Pauper enim amat divitem, & indoctus doctum, propter utilitatem pecuniæ, aut doctrinæ, quam ab iis recipiunt: deformis autem pulchram ob voluptatem. Ubi autem redamantur à divite, docto, & pulchra, quamvis, non æqualiter, sed leviter; aliqualis utrorumque Amicitia est, saltem juxta vulgarem loquendi usum: atque adeò illa etiam inter contrarios vel dissimiles esse potest. Redamantur, inquam, leviter, & longè minùs quàm ament, pauper à divite, indoctus à docto, & deformis a pulchra: quia, ut inquit Aristoteles si vellent ii æqualiter amari, essent *ἐρασταὶ γελοῖοι*, *amatores ridiculi*. Quid enim magis risu dignum, quàm quod pauper ita amet divitem, indoctus doctum, & deformis pulchram, ut velit æqualem sibi ab iis amorem rependi; cùm ipsi longè minus amabiles sint, titulo voluptatis, aut utilitatis? Longè autem alia ratio esset, si æqualiter amabiles existerent. Tunc enim unus conqueri posset, si ab altero æqualiter non amaretur.

8. Verùm objicit sibi, difficile videri ut quis Amicitiam habeat cum contrario sibi, etiam imperfectam, & impropriam; quoniam ita amaret sibi malum, seu interitum. Omne enim contrarium est malum contrario suo, & tendit ad ipsius interitum. Respondet verò, non sequi id absurdum; quoniam ubi contrarium aliquod init imperfectam amicitiam cum suo contrario, non expetit illud quatenus contrarium est; sed quatenus jucundum aut utile, & quantùm opus est ad servandum cum eo statum medium sibi convenientem; ad quem pervenire nequit, nisi interventu & accessione contrarii. Quod exponit exemplo humani corporis plus justo sicci, & proinde appetentis humidum sicco contrarium; non quidem in summo gradu, quia hac ratione corrumperetur, sed in gradu temperato & justo, quo se in mediocritatem reducat. Verùm hæc solùm indigitat, quoniam peregrina judicat à disciplina Morali.

CAPUT NONUM.

De civili Amicitia.

IDETUR autem amicitia, & justum (ut in principio diximus) circa eadem, & in eisdem esse. In omni nanque societate justum aliquid, & amicitia esse videtur. Itaque & amicos appellant, simul navigantes, & commilitones, & cæteros similiter socios. Atque quatenus communicant, eatenus est amicitia, & justum enim eodem modo. Et proverbium rectè ea, quæ sunt amicorum, communia dicit esse. Amicitia nanque in communicatione, societateque consistit. Atque fratribus quidem, sodalibusve cuncta communia sunt. Cæteris autem definita, & aliis quidem plura, aliis verò pauciora. Et amicitiarum enim, aliæ magis, aliæ minùs amicitiæ sunt. Differunt autem & justa: non enim eadem sunt parentibus ad filios, & fratribus inter se, neque sodalibus, atque civibus, & in cæteris similiter amicitiis. Diversa igitur sunt & justa ad horum singulos. Et incrementa suscipiunt, quòd

sunt ad magis amicos. Est enim gravius sodali, quam civi, pecuniam auferre: & fratri, quàm extraneo, opem non ferre: & patrem, quàm quemvis alium, pulsare. Crescit autem & justum cum amicitia simul, quippe cùm sint in eisdem, & æquè sese extendant. At verò societates omnes, similes sunt partibus societatis civilis. Nam ob utilitatem aliquam conveniunt homines, & aliquid eorum consequuntur, quæ ad vitam conferunt. Civilis quoque societas, gratiâ utilitatis ab initio constitui, permanereque videtur: hoc enim & latores legum conjectant, & justum id inquiunt esse, quod publicè prodest. Cæteræ igitur societates per partes utilitatem appetunt: nautæ quidem eam, quæ ex navigatione provenit, acquisitionem, inquam, pecuniarum, aut aliquid tale: milites autem eam, quæ fit ex bello, sive pecuniam, sive victoriam, sive civitatem affectant. Eodem modo contribulesque & populares. Nonnullæ autem societates gratiâ voluptatis constant: ut eorum, qui choros simul exercent, aliaque similia: & eorum qui pecunias conferunt ad convivia sibi paranda: hæ nanque sacrificii, convictusque caussâ fiunt. Omnes autem hæ sub civili societate collocantur. Non enim præsens commodum civilis affectat, sed ad omnem vitam. Atque sacrificia, & cœtus circa hæc faciunt, honorem diis tribuentes, & sibi ipsis requietem præstantes cum voluptate. Vetusta nanque sacrificia, conventusque post frugum perceptionem (ut primitiæ) celebrabantur: hoc enim in tempore maximè otio indulgebant. Societates igitur universas, partes esse civilis, manifestum est. Tales autem amicitiæ, tales societates sequuntur.

SUMMA ET EXPLANATIO CAPITIS NONI.

Amicitiam omnem in societate sitam esse: ideoque pariter extendi, ac Justitiam. Hujus varietatem ex diverso modo communicationis petendam. Omnem quoque societatem, seu communionem, revocari ad communicationem civilem.

ARISTOTELES hoc loco addit quandam aliam Amicitiæ divisionem, à tribus communicationum, seu communitatum speciebus desumptam: nimirum, sodalium cognatorum, & civium; quæ universè nomine societatum intelliguntur. Scopus itaque præcipuus capitis est ostendere, Amicitiam omnem sitam esse in communitate, aut societate: omnes autem communitates revocari ad præcipuam & primariam illarum, quæ propriè politica, seu civilis dicitur. Porrò caput totum dividitur in tres partes. In prima docet, justum atque Amicitiam simul esse, & æquè patere in omni societate, & communicatione. In secunda venatur varietatem Justitiæ, sive justi, ex varia communicatione. In tertia decernit, omnem communicationem & societatem revocari ad communicationem politicam.

2. Circa primam partem statuit, omnem Amicitiam, perinde ac Justitiam, in communicatione sitam esse. Quod tripliciter probat. Primò ferè sic. Justitia & Amicitia in eadem materia versantur; quoniam ambæ inspiciunt æqualitatem. At omnis Justitia consistit in aliqua humana communicatione. Est enim ad alterum, & bonum alterius intuetur curatque: quod sine communicatione cum altero esse non potest. Ergo & omnis Amicitia consistit in aliqua humana communicatione. Secundò id probat ex vulgato loquendi usu. Frequenter enim se amicos solent appellare, quicunque simul aliquod genus vitæ ineunt, seu communicationem habent in eodem instituto, professioneve: ut qui simul navigant, vel in castris, aut acie versantur. Ergo quia sentiunt, Amicitiam in communicatione sitam esse. Tertiò idipsum colligit ex illa veteri parœmiâ; κοινὰ τὰ φίλων *communia, quæ sunt amicorum*: sive, ut apud Latinos plerumque profertur: *Communia amicorum omnia*. Quod proverbium ὀρθῶς, id est, rectè prolatum censet; quoniam id insitum Amicitiæ est, ut bona amicorum communia faciat, illorumque ultrò & citrò communicationem inferat. Quod longè antea judicio suo probaverat Socrates, exinde colligens, bonorum virorum esse omnia. Nam sic ferè syllogizabat: Bonus vir est deorum amicus. Deorum autē sunt omnia. Cùm igitur communia sint bona amicorum, sequitur ut boni viri sint bona omnia. Neque bona tantùm, sed & mala communia æquè dicuntur amicis; quoniam eadem utrorumque ratio est ob intimam amicorum unionem, seu potiùs *ταυτότητα, identitatem*. Eoque sensu interpretantur id adagium Euripides *in Oreste*, atque *in Phœnissis*, Terentius *in Adelphis*, Cicero, & plerique alii. Verè igitur omnis Amicitia in communicatione posita est, sive bonorum, sive etiam malorum.

3. Statuit secundò, omnem Amicitiæ æqualitatem dividi, seu distingui in partes totidem, ac sunt communicationes. Semel enim probato, & nunc supposito, Justitiam & Amicitiam esse valde sibi affines, & in eadem materia æqualitatis versari, rectè infertur, Amicitiæ æqualitatem distingui in tot partes, quot fuerint communicationes: nam & æqualitas proportionis, quam attendit Justitia, non est una & eadem, sed varia pro varietate materiæ, sive meritorum. Ergo & æqualitas, quàm spectat Amicitia, non erit una eademque, sed multiplex pro diversitate communicationum, seu communitatum. Porrò statim duo genera cōmunitatis assignat. Vel enim omnia sunt amicis invicem communia: vel solùm certa quædam & separata. Cōmunitas prioris generis invenitur inter fratres, sodales &

& conjuges; quoniam eo nexu vinciuntur, & adeò stricto, ut omnia iis ultro citroque communia videantur. Posterioris verò generis communitas est non una eademq; sed varia & inæqualis pro ratione discriminis eorum, inter quos est, ideoque facit, ut quibusdam plura sint communia, quibusdam pauciora. Plura enim civibus communia sunt, quàm provincialibus: plura tribulibus, quàm civibus: plura denique propinquis, quàm tribulibus. Quemadmodum enim superioribus statutum fuit, plures esse Amicitiæ gradus, & aliam alia perfectiorem, ac strictiorem; ita inter amicos plures sunt communiones bonorum, & aliæ majores, seu ampliores aliis.

4. Cui doctrinæ illustrandæ opportunus admodum est locus Ciceronis lib. 1. *Offic.* à Giphanio primùm observatus, & postea à Gallutio exscriptus. Sic loquitur Cicero: *Gradus plures sunt societatis hominum. Ut enim ab illa discedatur infinitate, propior est ejusdem gentis, nationis, linguæ, qua maximè homines conjunguntur. Interius etiam est, ejusdem esse civitatis. Multa enim sunt civibus inter se communia: forum, fana, porticus, viæ, leges, jura, judicia, suffragia, consuetudines præterea & familiaritates, multæque cum multis res, rationesque contractæ. Arctior vero est colligatio societatis propinquorum: ab illa enim immensa societate humani generis in exiguum angustumque concluditur. Nam cùm sit hoc naturâ commune omnium animantium, ut habeant libidinem procreandi, prima societas in ipso est conjugio, proxima in liberis: deinde una domus, cui sunt omnia communia. Id autem est principium urbis, & quasi seminarium Reipublicæ. Sequuntur post conjunctiones consobrinorum*, &c. Vide infrà cap. 12. reliqua ejusdem verba.

5. Circa secundam partem digreditur ad explicandum justum, sive jus, ut exinde uberiùs constet, Amicitiæ communiones varias meritò iis comparari, quæ à justitia spectantur. Quare sicuti nuper communiones Amicitiæ distinxit, ita nunc exponere aggreditur communiones repertas in iis, quæ justa dicuntur. Justa enim differunt varia communicatione, sicut amicitiæ. Quippe non sunt eadem jura, sive justa parentum erga filios, ac fratrum inter se, aut sodalium & civium, aut aliorum similium erga similes. Singuli enim eorum habent proprium justum & æquum, quod aliis commune non fit. Diverso, scilicet, jure præditus est pater erga filium, quàm filius erga patrem; & maritus erga uxorem, quàm uxor erga virum. Id quod etiam à contrario, sive ab injuriis probat Arist. quoniam diversa injusta sunt adversum horum singulos, & eò graviora, quò adversus conjunctiores sunt. Gravius enim est pecuniis spoliare sodalem, quàm civem; & auxilium non ferre fratri, quàm alieno; & percutere patrem, quàm quemcunque alium. Quod ipsum habet Cicero *Orat. pro Quintio*, & docent Jurisconsulti l. 1. ff. *de iis qui notantur infamia*. Ergo diversi gradus necessitudinis, seu conjunctionis sunt, qui magis aut minùs impellunt ad obeunda munera justitiæ, sicut & Amicitiæ: & justum ipsum augeri solet in justitia, simul cum conjunctione Amicitiæ, cùm ambæ in eisdem versentur, & peræquè extendantur.

6. Circa tertiam partem docet omnes communicationes hucusque explicatas, esse partim similes, partim dissimiles communicationi politicæ, seu civili, & sub ea contineri. Similes esse probat: quoniam omnes eæ communicationes sunt institutæ propter aliquid eorum, quæ necessaria sunt aut proficua civili vitæ decenter transigendæ: neque alio fine homines ab initio erexerunt civitates, populosque, & diversos cœtus, in quibus communionem haberent. Eodemque respexêre legum conditores, quibus nihil antiquius fuit in sanctionibus suis, quàm utilitatem Reipublicæ sartam tectam servare: ideoque jus ipsum definitur quòd est Reipublicæ, seu communitati utile: ut idem Philosophus docet lib. 3. *Polit.* & ante ipsum tradiderat Plato lib. 1. *de Republ.* Omnes igitur communicationes privatæ, quamvis variæ & dissidentes inter se, in eo conveniunt, quòd sint similes communicationi politicæ seu civili, in quærenda utilitate aliqua vitæ humanæ.

7. Verùm addit, esse etiam dissimiles: quia communicatio politica non attendit peculiarem hujus, aut illius personæ utilitatem, sed communem, sive publicam; neque hujus, aut illius temporis, sed totius humanæ vitæ. Prædictæ autem societates & communicationes directè quærunt solam utilitatem privatam. Quod exponit exemplo utilitatis illius, quam quærunt πλωτῆρες, id est, *nautæ*, & mercatores ad faciendum simul quæstum, & commilitones in prælio, sive ut pecuniam accipiant, sive ut victoriam simul assequantur, sive ut civitate donentur, quod ultimum significare videtur Arist. verbis illis, ἢ πόλεως ὀρεγόμενοι, *sive civitatem appetentes*. Ita enim exponit ea verba Petrus Victorius: quoniam arbitratur, etiam inter Græcos fuisse positum in more, ut fortiter dimicantes civitate donarentur, id est, privilegiis & exemptionibus propriis civium: qualiter & apud Carthaginenses fiebat, teste Ennio: apud quem legitur vox illa Annibalis, ita suos ad præliandum hortantis:

Hostem qui feriet mihi erit Carthaginensis.

Denique inter eos, qui invicem colligantur aliqua vitæ communione, recensentur ab Arist. φυλέται, id est, tribules, seu ejusdem tribus; & δημόται, nimirum ejusdem plebis homines: quorum utrique societatem invicem instituunt circa aliquid utile.

8. Objicit sibi, non videri verum quod hucusque traditum fuit circa utilitatem in omni societate, seu communicatione quæsitam: quia aliqua societas, sive communicatio est, quæ nihil quærat utilitatis, sed solius voluptatis: quales videntur fuisse duæ illæ, altera Thiasotarum, altera Eranistarum. Priores Orgia celebrabant, & ludebant simul ad venerandum Bacchum & Liberum patrem. Thiasos enim à Græcis dicebatur Satyrorum grex, & virorum ac fœminarum conventus, in quo sacra fiebant Libero patri, qua cantu, qua tripudio, qua compotatione: ut accinit Catullus *in Berecynthia, atque in Aty*, indicatque Virgilius *Ecloga* 5. Giphanius scribit *Thyasos*, per υ, seu ypsilon, nescio quo fundamento ductus. Cæteri per jota scribunt, & ipse Arist. sicut & Suïdas dum ait: Θίασος ἱερὸς χορὸς, *Thiasus sacer chorus*: Athenæus quoque, & ipse opportunè admodum ad textum illustrandum: καλοῦνται δὲ θίασοι, &c. *Dicitur autem Thiasus multitudo ea, quæ Bacchum sequitur, ut ait Euripides.* Sic ille lib. 8. Et Servius in dictum Virgilii locum: *Sunt Thiasi cœtus virginum, atque puerorum baccantium, pangentibus Nymphis*. Fortè Giphanius eam vocem duxit à verbo θυΐζω, quod

significat celebrare Orgia. Verùm cæteri deducunt *παρὰ τὸ θεῖα ᾄδειν, à divinarum rerum cantu* Posteriores ab Aristotele memorati, nimirum, Eranistæ erant, qui faciebant cœnam & convivium collatitium ex symbolis & collectis multorum sodalium: *ἔρανος* enim ejusmodi cœnam significat, institutam sacrificii & convictûs gratiâ, & celebratam ab agricolis: qui post collectas & conditas fruges convenire solebant, & de frugibus suis sacra faciebant diis, ac postea epulabantur. Cujus moris etiam meminerunt Virgilius 2. *Georg.* Lucretius lib. 5. Tibullus lib. 1. Eleg. 1. & fusiùs Horatius lib. 1. epist. 1.

10. Unde objectioni facilè occurrit Aristoteles negando ejusmodi societates, seu communicationes, fuisse institutas solius voluptatis caussâ: cum planè constet, Thiasotas, Eranistasque, ejusmodi conventûs, sacrificia, & ludos, instituisse, tum in cultum Deorum, quod speciem virtutis, sive religionis præsefert: tum & in recreationem animi, quæ sanè utilis est ad laborem postea tolerandum. Nisi enim aliqua fiat intermissio laboris, nullæ erunt vires, quæ sufficiant oneri perferendo. Quare negatur, aliquod esse genus communicationis, quod non dirigatur in utilitatem aliqualem ipsius societatis.

11. Claudit Aristoteles doctrinam capitis, inferendo, omnes societates jam memoratas vitæ humanæ ad politicam revocari, sub eaque contineri. Omnis enim humanæ vitæ communio & societas, quæ instituta est peculiaris utilitatis gratiâ, continetur sub ea communione & societate, quæ publicam utilitatem quærit. At communiones & societates jam memoratæ institutæ sunt peculiaris utilitatis gratiâ; sola autem societas civilis, sive politica, publicam utilitatem quærit. Ita enim constat discurrendo per singulas illarum ab uno extremo, & hanc posteriorem ex altero. Ergo communiones & societates jam memoratæ continentur sub communione & societate civili, sive politica.

CAPUT DECIMUM.

De speciebus Reipublicæ.

REIPUBLICÆ tres sunt species, & totidem etiam transgressiones, & quasi labes illatum. Et illæ quidem sunt, regnum, & optimorum potestas, & tertia est ea, quæ è censibus fit, quam censu potestatem dicere, accommodatum videtur: plurimi autem Rempublicam appellare consueverunt. Atque harum optima quidem est Regnum: deterrima verò censu potestas. Transgressio autem regni quidem tyrannis est. In utraque enim unus est princeps: sed inter sese plurimùm differunt. Nam tyrannus quidem suum, rex autem eorum, qui ab ipso reguntur, considerat commodum. Non est enim rex, nisi sit ex sese sufficiens, & bonis omnibus antecellat. Talis autem nullius indiget rei. Non ergo suas ipse, sed eorum, qui reguntur, utilitates considerat. Qui nanque talis non est, sorte potiùs quidam est princeps, quàm rex. Tyrannis autem est contraria regno: suum nanque bonum sequitur ipse tyrannus. Quò magis pater, ipsam esse pessimam. Pessimum enim id est, quod est contrarium optimo. Fit autem in tyrannidem ex regno transgressio. Tyrannis enim ejus principatus est pravitas, in quo unus est princeps. Pravus autem rex, fit tyrannus. Ex optimatum verò potestate ad paucorum potentiam fit transgressio, vitio principum, qui res civitatis præter dignitatem distribuunt, & cuncta bona sibi, vel plurima tribuunt, & magistratus semper eisdem plurimi divitias facientes. Pauci igitur, & pravi pro optimis dominantur. Sed ex censu potestate ad popularem fit transgressio. Sunt enim hæ finitimæ. Nam & è censu potestas, multitudinis esse solet: & pares sunt omnes, qui sunt in censu. Minimè verò pravum est popularis potestas: parùm enim Reipublicæ transgreditur speciem. Res igitur publicæ hoc maximè modo mutantur. Minima enim sic, atque facillima fit ipsarum migratio. Similitudines autem ipsarum, & quasi exempla quispiam & in domibus accipere potest. Societas enim patris ad filios, regni præsefert effigiem. Nati nanque patri sunt curæ. Hinc & Homerus Jovem patrem appellat. Ipsum nanque regnum, imperium est suapte natura paternum. Patris autem apud Persas imperium tyrannicum est: suis enim filiis utuntur ut servis. Heri etiam ad servos tyrannicum est: nam in ipso utilitas agitur heri. Atque hoc quidem rectum esse videtur: sed Persarum aberrat. Diversorum enim diversa sunt imperia. Viri autem & uxoris societas similis est optimatum potestati: pro dignitate nanque vir præsidet, & in iis, quæ virum oportet. Quæ verò uxori accommodantur, hæc illi tribuit. Quòd si in omnibus vir dominetur in paucorum potestate mutatur: præter dignitatem enim hoc facit, & non ea ratione, qua præstabilior est. Interdum autem dominantur uxores, ob amplitudinem patrimonii. Non igitur fiunt imperia ob virtutem, sed ob divitias, & potentiam: perinde atque in paucorum fit potestate. Fratrum verò societas similis est censu potestati. Sunt enim pares, præter differentiam ætatis. Quocirca si multùm ætatibus differant, non fraterna inter ipsos fit amicitia. Popularis autem potestas in iis maximè habitationibus

est

eſt, quæ domino carent. Hic enim omnes ſunt æquales. Et in quibus princeps eſt imbecillis: & unicuique ineſt poteſtas.

SUMMA ET EXPLANATIO CAPITIS DECIMI.

Politicæ, ſeu Reipublicæ triplex probabile genus eſſe, totidem Amicitiæ ſpeciebus reſpondens; Regnum, Ariſtocratiam, & Timocratiam: quibus opponuntur Tyrannis, Oligarchia, & Democratia, prorſus vituperio dignæ. Quomodo tria illa appareant in communicatione œconomica.

OSTENSUM fuit capite præcedenti, omne genus ſocietatis, præſertim verò civilis, ſeu politicæ, inducere communicationem, quæ dici utcunque Amicitia poſſit, & ſoleat. Verùm, quoniam civilis ſocietas diverſimodè conſtituitur & diſtinguitur ſecundùm varia Rerumpublicarum genera, conſequens eſt, ut juxta harum varietatem diverſa etiam & multiplex Amicitia fit. Quare hoc loco præcipuè ſtatuitur, tres eſſe Reipublicæ ſpecies, totidemque Amicitiæ, iis reſpondentes. Dividitur verò caput in duas partes. In prima docet Ariſt. communicationem politicam tres habere ſpecies laudatas & rationabiles, totidemque vituperio dignas, & à ratione alienas. In ſecunda ſtatuit, earum trium ſpecierum ſimilitudinem apparere in œconomica communicatione.

2. Circa primam partem præmittit communicationis politicæ & Reipublicæ tres ſpecies laudatas & rationabiles: Regnum, Ariſtocratiam, & Timocratiam. Regnum, quod & Monarchia dicitur, eſt principatus unius: Ariſtocratia, dominatus optimorum: Timocratia, quæ à cenſibus eſt, ut ipſum etymon oſtendit. Ducitur enim ἀπὸ τῶ τιμήματος, *a cenſu*, ſeu æſtimatione bonorum. Cenſus enim in ea dominatur: non tamen magnus, ſed mediocris. Magnus enim Oligarchiam conſtituit: mediocris autem Timocratiam, quam Ariſtotel. docet communiter à Græcis Politiam appellari. Latini vulgato nomine Rempublicam dicimus. Itaque ex iis tribus maximè laudabile exiſtit Regnum: deinde Ariſtocratia: demum Timocratia, quam peſſimam prædictarum trium dicit, non quòd abſolute mala ſit, cùm tres omnes laudabiles eſſe pronuntiet; ſed quoniam minùs bona cæteris duabus eſt.

3. Enumerat ſtatim, & contraponit præcedentibus, tres alias Reipublicæ ſpecies vituperabiles, & à ratione alienas: quas proinde vocat παρεκβάσεις, *tranſgreſſiones*; quoniam à bono Reipublicæ ſtatu exorbitant, & illam impellunt in ruinam. Eæ verò ſunt Tyrannis, Oligarchia, & Democratia. Tyrannis eſt omnium earum peſſima: Oligarchia media, ſive mediocrem gradum improbitatis obtinens: Democratia optima, id eſt minus diſtans à malo, quam aliæ duæ. Quippe Tyrannis contraponitur Regno: Oligarchia Ariſtocratiæ: & Democratia Timocratiæ. Tyrannis contraponitur, inquã, Regno; quia licèt utraque in eo conveniat quòd unius dominatus ſit, & Tyrannus ipſe vulgò Rex audiat; aliunde ſumma oppoſitio utriuſque eſt: Tyrannus enim ſolum quod ſibi eſt utile, ſpectat: Rex autem quod eſt ſubditorum. Idipſum docet lib. 3. *Polit.* c.4. & lib. 5. c. 10. ex quibus omnibus locis Seneca videtur dicerpſiſſe aurea illa verba lib. 1. *de Clementia*: *Tyrannus à Rege diſtat factis, non nomine. Plurimùm tamen inter ſe diſcrepant. Nam Tyrannus ſuum commodum & utilitatem; Rex ſuorum civium, ſibique parentium ſpectat commodum.* Idemque docet Xenophon lib. 3. *Memorabilium.* Ratio autem qua probat Ariſt. verum Regem, prout à Tyranno diſtinctum, non ſpectare commodum ſuum, ſub hac formam proponitur a Giphanio: Qui bonis omnibus abundat & antecellit, nulla re præterea opus habet. Atqui Rex verus omnibus bonorum generibus affluit & antecellit. Ergo nulla re præterea opus habeat. Quare ſupereſt ut utilitates non quærat ſuas, ſed ſuorum. Major propoſitio eſt nota. Minor explicatur ab eodem Ariſt. lib. 1. *Politic.* cap. ultim. ſimul & hoc loco: nam qui non omnibus antecellit bonorum generibus, is non erit verus Rex, ſed fortuitò aut forte. Verus enim Rex, quique non nomine tantùm, ſed virtute Regis effulget, debet eſſe αὐταρκης, id eſt, per ſe ſibi ſufficiens. Contrà verò Tyrannus, ſibi ipſi per ſe non eſt ſatis, ſed indiget pluribus bonis: ideoque propriam utilitatem quærit ex dominatu indebito, ut bonis, quibus caret, ditetur & affluat. Tyrannus igitur non eſt verus Rex, ſed ſolùm nomine. Porrò, Tyrannidem eſſe omnium dominationum peſſimam (quod ſuprà indicavimus) probat Ariſtotel. quia quod directè optimo contrariatur, id certè peſſimum eſt. Tyrannis autem directè contrariatur Regno, ſive Monarchiæ, quæ eſt omnium dominationum optima. Tyrannis ergo omnium dominationum peſſima eſt.

4. Secunda ſpecies pravæ dominationis eſt Oligarchia, id eſt, dominatus paucorum, eſtque partim ſimilis Ariſtocratiæ, quæ etiam principatus paucorum eſt; ac partim diſſimilis, quoniam Ariſtocratia non eſt principatus quorumlibet paucorum, ſed eorum tantùm qui optimi ſunt, & bona civitatis unicuique juxta meritum ac rectam rationem diſtribuunt. Oligarchia verò eſt dominatus paucorum improborum, qui bona communia civitatis iniquè diſpenſant, non habita meritorum ratione inter cives; ſed ſpectatâ ſolum privatâ ſui, ac ſuorum utilitate. Ideo Oligarchia eſt veluti corruptio Ariſtocratiæ: quia quando optimi gubernatores Reipublicæ paulatim degenerant, & tranſeunt in mores contrarios rectæ adminiſtrationi bonorum communium; tunc quæ fuerat Ariſtocratia, degenerat in Oligarchiam, ſolumque retinet paucitatem dominatorum, alioqui per omnia diſſimilis, & prorſus corrupta. Cùm verò Ariſtocratia non ſit optima, ſive ſuprema inter dominationes laude dignas, ſed media, ut ſuprà dictum eſt: ita etiam Oligarchia ipſi contraria non eſt peſſima pravarum dominationum, ſed medium obtinens locum pravitatis.

5. Tertia ſpecies iniquæ dominationis eſt Democratia, ſeu dominatus populi, ἀπὸ τ δήμου, id eſt,

id est, à populo, vulgo, aut multitudine popularium, penes quam interdum est summa rerum. Hanc Aristotel. constituit partim similem, partim dissimilem Timocratiæ superiùs explicatæ. Similitudo est, tum in eo quod utraque sit principatus multitudinis; tùm etiam, quòd quicunque dominantur in utraque, sint æqualis conditionis, potestatisque. Dissimilitudo autem est, quoniam in Timocratia ii, qui dominantur, curant commune bonum, tam divitum, quàm pauperum, & utrisque communia bona ex justa proportione distribuunt. Cæterùm in Democratia solùm attenduot qui dominantur, ad bonum inopum, sive plebis, non autem divitum. Nimirum, hoc ipsum denotatur reipsa in natura Democratiæ, quæ licèt secundùm etymon nominis significet dominatum populi, verè consistit in dominatu plebis, quatenus à populo distincta. Populus enim est quasi genus, ideoque totam Rempublicam complectitur: plebs autem est veluti species, & portio illius, ut tradit Justinianus *in Institution.* lib. 1. titul. 2. §. *Plebiscitum*, & Cajus in l. *Plebs de Verbor. signific.* & Gellius observat lib. 10. cap. 10. Quare nihil mirum quòd in Democratia solùm attendatur ad utilitatem pauperum, sive plebis, si ii, qui in ea dominantur, ad plebem ipsam spectant, seu ignobiliorem populi partem. Verùm quamvis hoc genus Reipublicæ malum sit, perversitas ejus minima est trium specierum prædictarum: sicut & in Timocratia ipsi opposita diximus, minimam esse probitatem inter tres laudabiles species Reipublicæ. Porrò de iis omnibus fusè agit idem Arist. lib. 3. *Polit.* cap. 5. & lib. 4. c. 2. & lib. 5. per totum.

6. Circa secundam partem edisserit ampliùs tres memoratas Reipublicæ species, tum laude, tum & vituperio dignas, earumque probitatem aut improbitatem exponit similitudine ducta ab Oeconomicis, sive familiis. Etenim in gubernatione privatarum domuum est imago quædam Rerumpublicarum, sive in bonum, sive in malum. Primò autem loco recenset inter laudabiles gubernationes privatarum domuum illam, in qua exercetur patria potestas erga filios: eamque docet esse similem Monarchiæ, sive Regno, ex duplici caussa. Altera est in eo sita, quòd quemadmodum Rex in ditione sua gerit civium quorumlibet populorumque curam; ita etiam pater in domo propria filiis suis omnibus providet. Altera est ab Homeri testimonio, Jovem appellantis patrem hominum deorumque, quo planè indicat, Regnum singulare, sive unius, quale erat Jovis in existimatione Homeri, paternum esse, patriamq; potestatem esse Regiæ admodum similem. Quo eodem loquendi modo post Homerum usi sunt cæteri Poetæ: atque in primis ex Græcis Aristides *Hymno in Jovem*: ubi ipsum appellat Homericis pene verbis, *πατέρα ἀνδρῶν τε, θεῶν τε, patrem hominumque, deumque*. Ex Latinis Ennius lib. 6. *Ann.* illis verbis, *divum pater atque hominum Rex*. Quem imitatur Virgilius, mutuatis omnino verbis lib. 10. *Æneid.* pluresque alii.

7. Colligit Aristoteles ex hac ipsa doctrina, patres qui utuntur filiis ut servis, non tam patres, quàm dominos aut Tyrannos esse. Ut enim superiùs dictum. Tyranni sunt qui dominatu utuntur, non in aliorum utilitatem, sed suam. At patres utentes filiis ut servis; non eorum utilitatem attendunt, sed suam: quippe potestas in servum, tota quanta est, in utilitatem ipsius dominantis est. Ergo patres utentes filiis, ut servis, non tam patres quam Tyranni sunt. Quare reprehendit morem Persarum, apud quos filii à parentibus, ut servi sub dominio habebantur. Idemque Tyrannidis genus fuisse apud Romanos, constat ex Dionysio Halicarn. lib. 2. & referrur à Paulò Jurisconsulto l. *in suis ff. de liberis & posthumis*. Erat enim olim Romæ parentibus plena potestas vitæ necisque in filios, perinde ut servos: quod novo jure abrogatum fuit. Ubi unico eodemque exemplo protulit Aristoteles similitudineem, tum Regni, tum & Tyrannidis, in Oeconomia bona aut mala parentum erga filios. Sed & uberiùs hanc ipsam Tyranoidis similitudinem exponit in dominis relatè ad servos, si in obsequio unam sui ipsorum utilitatem præ oculis habeant, itaut nihil omnino curæ in eos impendant. Hoc enim tyrannicum est. Nam licèt dominus possit jure meritoque uti servo in propriam utilitatem, adhuc tamen debet ipsi providere in necessariis, & aliqualem ipsius curam gerere. Quod si non faciat, Oeconomia ejus erit instar Tyrannidis. Similiter & genus Tyrannidis erit, si pater in filios illum dominatum exerceat, qualem jure potest circa servos: quia aliter filii, aliter servi spectandi sunt, ne patria potestas sit quodammodo tyrannica, qualis apud Persas.

8. Præterea statuit aptissimam similitudinem Aristocratiæ ex una parte, & Oligarchiæ ex altera in Oeconomia viri uxorisque, quæ instar prioris potest esse bona, & instar posterioris perversa. Quemadmodum enim Aristocratia consistit in eo, quod sit principatus optimorum virorum, qui moderatè & rationabiliter distributa habent officia inter se; ita etiam Oeconomia viri & fœminæ imitabitur Aristocratiam, & instar illius erit laudabilis, si vir ac fœmina moderatè & secundùm rationem distribuant officia domesticæ curæ. Quamvis enim vir præemineat uxori, & sit caput, sive superior ipsius; adhuc tamen decet virum non omnia curare, aut exequi, sed ea tantùm, quæ viro propria ac decentia sunt, cæteris uxori permissis. Viro autem dignum est quærere, parare, augere opes, locare agros, fruges condere, distrahereque, & alia id genus. Uxoris autem est vitum vereri, familiã & ancillas alere, cibaria distribuere, easque in officio continere, & diaria pensa assignare. Si autem vir hoc ipsum uxoris officium sibi arripiat, non servabitur justa officiorum distributio, & Aristocratiæ imago; sed erit quoddam simulacrum Oligarchiæ, in qua dominantes non rectè inter se officia distribuunt. Et quamvis in hoc ipso appareat quædam species Tyrannidis, quatenus vir omnia sibi arripit, & videtur tanrùm spectare utilitatem suam; adhuc Arist. noluit comparare hoc Oeconomiæ pravæ genus Tyrannidi, sed Oligarchiæ: quia potest fieri ut vir non tractet durè, aut asperè uxorem, nec familiam, sed solùm velit se ingerere in omnibus, omniaque pro arbitratu suo disponere: in quo non tam Tyrannum exprimit, quàm unum aliquem eorum, qui in Oligarchia dominantur.

9. Rursus in eadem Oeconomia viri atque uxoris exponit alteram similitudinem Aristocratiæ contrariam, & Oligarchiæ affinem, atque oppositam præcedenti: si, nimirum, uxor velit imperare domi, & omnia gerere pro arbitratu suo. Quod observat

obſervat accidere quandoque in iis fœminis, quæ viro pauperi, aut inferioris conditionis, afferunt opes ingentes hæreditate obtentas. Solent enim nimios ſpiritus & arrogantiam ſumere ex opibus ſecum allatis: ideoque volunt omnia, quæ domi gerenda ſunt, ad ipſarum nutum potius quàm mariti, fieri. Has verò Ariſt. tam hoc loco, quàm lib. 2. *Polit.* nominat, ἐπικλήρους, quod, juxta Budæi interpretationem ſignificat mulieres, ſeu virgines, quibus, utroque jam parente orbatis, & nullo fratre ſuperſtite, contigit opulenta hæreditas. Quare & Oligarchiæ ſimilitudinem referunt, quatenus officium ſibi indebitum aſſumunt, & auferunt ab eo, cui jure ac meritò congruebat. Hoc autem vitium fœminarum ſuperbientium dicitur Gynæcocratia ab eodem Ariſt. lib. 2. *Polit. c.* 7. quaſi fœminæ principatus: ubi & refert ſæpe inveniri in nationibus bellicoſis, ſi Celtæ & Germani excipiantur. In aliis enim, ut Ægyptiis, Lyciiſque, & Sarmatis, principatus apud fœminas erat ſupra viros. Verùm & apud Græcos, Romanoſque, & omnes nationes, experimento deprehenditur quarundam ingens ſuperbia & dominatus ſupra maritos: ſive quia nobilitate ſanguinis excellunt, ſive quia ampliſſimam dotem ſecum detulerunt. Quod monſtrum Oeconomiæ vitare volebat Poëta ille, qui lepidiſſimè cecinit:

Uxori nubere nolo meæ.

Et Juvenalis dum ait:

Intolerabilius nihil eſt, quàm fœmina dives.
Malo Venuſinam, quàm te Cornelia, mater
Gracchorum, ſi cum magnis virtutibus affers
Grande ſupercilium, & numeras in dote triumphos.

10. Denique in alio genere Oeconomiæ, quæ inter fratres, aut vicinos, aut hoſpites eſt, ſimilitudinem exprimit, cum Timocratiæ obtinentis locum infimum probitatis inter ſpecies laudabiles Reipublicæ: tum & Democratiæ minimum improbitatis inter pravas ſpecies habentis. Fratres enim, ſi demortuis parentibus cohabitent cum æquali penes omnes poteſtate, & nullo alio diſcrimine, quàm ætatis; imitantur planè Timocratiam, in qua plurimi æqualiter dominantur ac regunt. Si autem ob magnam inæqualitatem fratrum inter ſe, qui major eſt omnium, totam domus adminiſtrationem gerat: tunc non videtur eſſe fraterna Oeconomia, ſed paterna; ac proinde ſimilior Regno, quàm Timocratiæ. Ubi verò plures ſimul habitant, aut concurrunt in eodem hoſpitio, ſinguli ſuis legibus viventes, & abſque eo quòd alter in alterum regimen, ſeu adminiſtrationem habeat; tunc eſt aliqualis ſimilitudo Democratiæ, in qua nullus rectorum ſub alterius cura, aut adminiſtratione, vel dominio eſt. Quòd ſi tamen quiſquam eorum præficiatur ad aliquam procurationem, ſive ad expenſas faciendas, id præfecturæ genus adeò exile, aut leve eſt, ut nihil dominationis habeat, proindeque ad nullam prædictarum ſpecierum revocetur. Erit itaque ſolùm quædam ſocietas humana abſque rectore, aut domino, quæ ſanè, ſicut acephala, ita & pernicioſa eſt.

CAPUT UNDECIMUM.

De Amicitia regia, paterna, œconomica, & fraterna.



IN unaquaque autem Republica tantum amicitiæ conſtat eſſe, quantum & juſti. Atque regis quidem amicitia ad eos, qui reguntur, in excellentia beneficii conſiſtit: confert enim in eos beneficia, qui ab ipſo reguntur. Siquidem cùm ſit bonus, curam ipſorum habet, quo bene ſeſe habeant, ut ovium paſtor. Unde & Homerus Agamemnonem, populorum nuncupavit paſtorem. Talis autem eſt & amicitia paterna: beneficiorum verò magnitudine differt. Eſt enim eſſendi cauſſa pater: quod maximum eſſe certum eſt: & enutritionis, ac eruditionis. Hæc eadem & cæteris majoribus tribuuntur. Natura nanque pater filiorum, & avus nepotum, & rex eorum, quibus præſidet, imperium obtinet. Hæ autem amicitiæ in excellentia conſiſtunt: quapropter, & honorantur ipſi parentes. Et juſtum igitur in his non idem eſt, ſed quod eflagitat dignitas. Sic enim ſeſe habet & amicitia. Et viri etiam ad uxorem eadem eſt amicitia, & in optimatum poteſtate: eſt enim ut virtus poſtulat. Et præſtabiliori plus tribuitur boni, & quod unicuique accommodatur. Sic autem ſeſe habet, & ipſum juſtum. At amicitia fratrum ſimilis eſt ſodalitiæ: ſunt enim pares, atque æquales ætate. Tales autem ejuſdem plerunque diſciplinæ, & eorundem ſunt morum. Similis eſt huic & quæ eſt in cenſus poteſtate. Cives enim pares eſſe ſolent, ac boni. Et quiſque nunc dominatur, nunc paret, & æquè. Sic igitur eſt in ipſis & amicitia. In tranſgreſſionibus autem, quemadmodum & juſtum, ſic & amicitia exigua eſt: & minima eſt in ea, quæ eſt peſſima. In tyrannide nanque nihil, aut perparum eſt amicitiæ; in quibus enim nihil eſt commune imperanti, atque parenti, nec amicitia eſt: nam neque juſtum. Sed tale quidem eſt, quale eſt artifici ad inſtrumentum, & animæ ad corpus, & hero ad ſervum. Hæc enim omnia utilitatem quidem ab iis ſuſcipiunt, qui ipſis utuntur. Sed amicitia non eſt ad inanimata, nec juſtum: quia neque ad bovem, vel equum, neque ad ſervum ea ratione, qua ſervus eſt: non eſt enim quicquam commune. Servus enim animatum eſt inſtrumentũ: inſtrumentum autem inanimatus eſt ſervus. Ad ſervum igitur hoc ipſo, quo ſervus eſt, non eſt amicitia, ſed quo eſt homo. Nam omni homini juſtum quiddam eſt ad omnem homi-

hominem, qui communicare secum legem, pactionemque potest: quare & amicitia, ratione qua homo est. Perparum igitur & in tyrannide est amicitiæ, atque justi: in popularibus potestatibus plurimùm. Complura enim his sunt communia, cùm sint pares.

SUMMA ET EXPLANATIO CAPITIS UNDECIMI.

Ex triplici Politicæ genere laudabili oriri triplex genus Amicitiæ probabile: ex triplici vituperabili triplex reprehensibile. Ubi de Amicitia regia, aristocratica, populari, paterna, fraterna, & conjugali.

SUPERIORI capite disseruit Arist. de tribus Politicæ generibus, tum probis, tum & improbis; similiter & de tribus Oeconomicæ modis, tam rectis, quàm obliquis, & vituperabilibus; ut gradum faceret ad exponendam peculiarem rationem Amicitiæ, quæ in qualibet earum invenitur. Quare hoc loco potissimùm docet, juxta divisionem Politiarum, & partium Oeconomicæ, existere multiplicem Amicitiam: id est, Regiam, Aristocraticam, popularem, paternam, fraternam, & conjugalem. Dividit verò totum caput in duas partes. In prima docet, ex tribus Politiæ generibus rectis & probabilibus oriri triplex genus Amicitiæ laudabilis & honestæ. In secunda statuit, ex tribus aliis generibus Politiæ vitiosæ & reprehensibilis nasci triplex genus Amicitiæ vitiosæ.

2. Circa primam partem tradit, secundum unamquanque Politiarum, existere Amicitiam & justum. Quare sicut triplex est genus Politiæ rectæ, Regnum, Aristocratia, & Timocratia, de quibus præcedenti capite disputatum est; & triplex rectæ Oeconomiæ gradus, paternus, uxorius, & fraternus: ita etiam triplex Amicitiæ forma iis correspondens existit, recta, & justitiæ, sicut & æqualitati consentanea. Primum genus probatæ Amicitiæ est optimum, utpote simile Regno, quod est optima Politiæ species: & situm est in Amicitia Regia, sive Regis cum subditis, inter quos eo sensu Amicitia est, quo & justitia esse potest. Justitia autem inter Regem & subditos esse non potest secundùm æqualitatem arithmeticam, sed secundùm geometricam, cum omnino impares inter se sint. Quare & Amicitia iis erit, non secundum arithmeticam, sed geometricam solùm æqualitatem. Nimirum, erit Amicitia proportionis cujusdam, sive secundùm æqualitatem solius rationis: quæ supra cap. 7. ab ipso Aristotel. cognominata fuit φιλία καθ' ὑπεροχήν, *Amicitia secundùm excellentiam*; quoniam inter inæquales est, quorum alter alterum excellere debet, non conditione solùm, sed effectibus quoque ipsius Amicitiæ. Hæc igitur Amicitia potissimùm dignoscitur in beneficentiam Principis erga suos, quos fovet, tuetur, & pascit. In quod illustrandum affert Arist. elogium, quo Homerus celebrat Agamemnonem, dum illum appellat ποιμένα λαῶν, *pastorem populorum*.

3. Regiæ amicitiæ similis est paterna erga filios, quæ etiam inæqualium est. Sicut enim Amicitia excellentiæ, quæ est inter Regem & subditos, dignoscitur, tum ex honore, quem ipsi deferunt subditi tanquam excellentiori; tum & ex beneficiis à Rege collatis in subditos: sic etiam Amicitia excellentiæ, quæ est inter patrem & filios, apparet, tum in ea observantia & honore, quem filii parentibus deferunt; tum præterea in beneficentia patris ad filios, quos educat, alit, & induit. Imò & in hoc beneficentiæ genere pater quodammodo excedit Regem, quatenus præ illo dat filiis, ut sint (quod est beneficiorum maximum, utpotè primum, & fundamentum cæterorum) & præterea illos ab ortu educat, ac disciplina instruit; quorum nihil ferè præstat in subditos Rex. Quare infrà cap. 12. de hoc ipso agens, jam non comparat parentes Regibus, sed Diis, quoniam instar horum beneficia filiis largiuntur. Id verò quod de parentibus dicitur, admonet Arist. dicendum etiam de avis atque nepotibus, cùm & in iis eadem ratio sit. Quippe, ut docet Modestinus Jurisconsultus l. 104. ff. *de Verborum signific.* τῶν τέκνων προσηγορία καὶ ἐπὶ τοὺς ἐκγόνους ἐκτείνεται, *filiorum appellatio etiam ad nepotes extenditur.* Idemque latiùs habetur *l. Liberorum* 220. *ff. eodem tit.* Aliunde ex ipso jure constat, Parentum appellatione, avum, proavum, abavum, &c. contineri. Ideoque Arist. meritò idem decernit de patre & filiis, ac de avo & nepotibus. Et quemadmodum justum servatur inter Regem & cives, sic etiam inter patrem & filios. Justum verò ita servatur inter Regem & cives, ut non eadem officia præstare debeat Rex erga cives, ac cives erga Regem; quoniam Rex honore, obsequio, & obedientia à civibus colitur, quibus tamen non debet eadem officia præstare, sed ea quæ Regiam dignitatem decent. Ergo justum ita etiam inter patrem & filios debet servari, ut non eadem mutuò sibi officia præstent honoris & obsequii, sed proportionata dignitati & conditioni uniuscujusque.

4. Secundum genus probatæ Amicitiæ in Oeconomica est mediocris bonitatis, instar Aristocratiæ, quam imitatur, & apparet in viro atque uxore. Caussa verò ut in Aristocratia sit aliquod Amicitiæ genus inter Optimates, non est beneficientia unius in alterum, quà excellentior reddatur, ut in Regno seu Monarchia: sed virtus, quam unam præ oculis habent Optimates ad regendam Rempublicam, tribuentes unicuique suum pro dignitate ac merito. Unde & oritur æqualitas, ac subinde Amicitia civium, tum inter se, tum etiam in eisdem Optimatibus, ut Præfectis, seu Gubernatoribus ejusdem Reipublicæ. Huic verò Amicitiæ generi docet similem esse illam, quæ inter virum & uxorem est; quoniam & hæc à virtute manat, si ambo probi sint, ut ampliùs constabit cap. sequenti circa finem. Alia autem ratio est ubi conjuges probi non sunt, quoniam inter eos nulla, nisi iniqua,

iniqua, communio esse potest, quæ longissimè à vera Amicitia distat. Ubi tamen non est intelligendum, Aristotelem dedisse viro & uxori æqualem potestatem, qualis in Aristocratia est inter Optimates: sed inter utrumque divisisse domesticam curam & officia, qualiter explanatum fuit cap. præced. circa secundam partem capitis.

5. Tertium amicitiæ genus in Politia pertinet ad Timocratiam, bonitate infimam inter probatas Reipublicæ species: servaturque inter eos populares, qui à censibus sunt, & eo Reipublicæ vinculo colligantur. Huic verò similis est in Oeconomica illa species Amicitiæ, quæ inter socios, & fratres cernitur, cum summa æqualitate, & sine excellentia unius in alterum, sicuti & in ipsa Timocratia fit, in qua omnes imperant per partes, seu vices, & ex æquo. Hujus ergo generis videtur Amicitia fratrum, & sociorum, utpote moribus & studiis similium, atque ætate parium, quorum nemo alteri antestat. Quare inter eos nulla est Amicitia excellentiæ, qualiter in Monarchica parentum erga filios, neque in Aristocratica viri erga uxorem: sed omnia æqualia sunt, instar ejus Amicitiæ, quæ in Timocratia est.

6. Circa secundam partem differit de speciebus Reipublicæ pravis, & Amicitiis improbis, quæ ab iis ortum ducunt. Quemadmodum enim ex triplici forma Reipublicæ probabili, & recta consurgunt tres Amicitiæ laudabiles, & specie diversæ, quas nuper exposuimus; ita ex triplici forma perversa Reipublicæ nascuntur tres diversæ species Amicitiæ inordinatæ. Et quemadmodum tres illæ priores Amicitiæ formæ inæquales in bonitate sunt juxta inæqualitatem probitatis Rerumpublicarum, seu Politiarum; ita & in his posterioribus Amicitiæ perversitas inæqualis est juxta inæqualitatem perversitatis Politiarum, quasi imitantur.

7. Quod ut luculentiùs explanet, præmittit, in omnibus formis Politiæ corruptæ perversæque, esse parum Amicitiæ, sicut & justitiæ. Sunt enim individuæ comites Amicitia & justitia, cùm ambæ spectent æqualitatem: ut superioribus traditum est. Quare eò minus Amicitiæ in iis erit, quò fuerit minus justitiæ. Hinc colligit, in Tyrannide, quæ est Politiarum pessima, minimum esse Amicitiæ, quoniam & minimum justitiæ in ea est. Quod & insuper ratione suadetur sic. Quoties inter superiorem & subditum nulla, aut penè nulla communio bonorum est, nulla aut penè nulla Amicitia esse potest. Hæc enim in communione bonorum sita est. Atqui in Tyrannide inter superiorem & subditum nulla, aut penè nulla communio bonorum est: ut enim dictum fuit capite proximè præcedenti, Tyrannus suam solùm utilitatem quærit, contempto subditorum bono, ideoque sibi omnia arripit. Ergo in Tyrannide nulla, aut penè nulla Amicitia esse potest. Ideo scitè observat Arist. Tyrannum erga suos perinde se habere, ac artificem ad instrumentum, animam ad corpus, & dominum ad servos. Artifex enim instrumento, anima corpore, & dominus servo, utuntur solùm in gratiam sui, seu utilitatis propriæ. Unde sicut artifici nulla est Amicitia cum instrumento inanimo, neque animæ cum corpore (sicut neque cum equo aut bove) neque domino cum servo, qua servus est; ita neque Tyranno cum subditis.

8. Addit autem, domino esse posse erga servum jus quoddam, & aliqualem Amicitiam, non qua servus est, ut nuper dicebamus; sed qua homo est, & rationis particeps. Nimirum, cùm servus ratione sit præditus, & sæpe aptus ad tractanda negotia, potest esse cum eo communitas, sive societas pactionum, & rerum contrahendarum. Ex quo Arist. loco Obertus Giphanius arbitratur plurimùm illustrari varia Jurisconsultorum decreta, præsertim verò Ulpiani l. 3. *de diversis Reg. juris*, ita loquentis: *Quod attinet ad jus civile, servi pro nullis habentur: non tamen jure naturali; quia quod ad jus naturale pertinet, omnes homines sunt æquales*. Quare servus potest naturaliter obligari, quamvis non civiliter: ut constat ex l. *naturaliter*, l. *si id quod*, ff. *de condictione indebiti*, l. *adoptivus* §. *serviles*, ff. *de ritu nuptiarum*. Unde & constat nullam communicationem Amicitiamve domino cum servo in civilibus esse posse: secus verò in naturalibus, secundùm quæ ejusdem rationis cum domino particeps est. In quo sanè est latum discrimen ab instrumento & corpore, quibuscum nec artifici, neque animæ ullum Amicitiæ genus esse potest, cùm ratione careant.

9. Dices. Servus, etiam ut servus est, aliquam utilitatem domino affert, similiter & ab eo recipit. Ergo aliqua communio est bonorum inter utrumque. Ergo & Amicitia, quæ consistit in mutua communicatione bonorum. Respondet Arist. non hoc loco, sed in *Polit.* lib. 3. cap. 8. servum aliquam utilitatem reportare à domino; non tamen per se, sed per accidens, sive ex eventu. Dominus enim si alit servum & tuetur, non facit hoc gratiâ servi, sed sui ipsius, & ut propriæ utilitati consulat, quam refert ex servo. Hoc autem non sufficit ad veram Amicitiam, quæ exigit communionem mutuam bonorum inter amicos sui ipsorum gratiâ. Quare servus ut servus nullam cum domino Amicitiam contrahit, sed est velut instrumentum sive organum relatè ad artificem. Quo circa apud Plutarchum *in vita Crassi*, qui tot copiosas servorum familias habuit, legitur, servos appellare solitum, viventia rei familiaris organa, id est, instrumenta. Ideò neque viventes in jure Civili reputantur, sed inanimes, aut mortui; quoniam servitus est quædam mors civilis: & tunc solùm nasci dicuntur, cùm libertate donantur.

10. Hoc loco videbatur Arist. dicturus de secunda specie pravæ Politicæ, quæ est Oligarchia, & de Amicitia mediocriter prava ipsi respondente. Sed id prætermisit, fortasse, quia cùm media sit inter præcedentem & subsequentem statim explicandam, satis ejus natura dignoscitur, utroque extremo pravæ Politiæ, & perversæ Aimicitiæ cognito. Oligarchia enim non est æquè prava, ac Tyrannis, quæ unius tantùm spectat bonum: & est pejor, quàm Democratia, quæ bonum solius plebis attendit: mediumque malitiæ gradum obtinet, & curat bonum paucorum, qui Rempublicam moderantur. Ideoque Oligarchiæ nec respondet tam parum, aut nihil Amicitiæ, ac Tyrannidi: neque quantùm Democratiæ, quæ inter plebejos & ignobiles æqualitatem Amicitiamque ponit, quamvis quodammodo pravam: sed quædam mediocritas improbæ Amicitiæ inter paucos illos, qui Rempublicam tractant.

11. Quare transit ad tertium perversæ Politicæ genus,

genus, quod est Democratia: & in hac plurimùm esse Amicitiæ ait, quoniam multa communio est bonorum inter plurimos cives, quorum nemo alium dignitate præcedit, sed omnes habentur æquales. Licèt enim deflectat ab illa Politiæ specie, quæ Timocratia dicitur, & postremum bonitatis locum habet inter tres species Politiæ probabiles, eoque potissimùm nomine peccet, quòd potiùs plebejorum bona curet, quàm nobilium, ut capite præcedenti traditum est: adhuc tamen servatur æqualitas & bonorum communicatio inter plurimos ad plebem spectantes. Ubi autem plurimum æqualitatis & communionis bonorum est, ibi & plurimum Amicitiæ est. Ergo & in Democratia est plurimùm Amicitiæ. Verùm hoc est intelligendum, non de solida Amicitia, quæ semper rationalis est, & Justitiæ comes: sed de apparenti, & in speciem solùm. Etenim secundùm rectam rationem ac justam distributionem bona Reipublicæ communia non deberent dividi omnino æqualiter, ut in Democratia fit: sed juxta meritum uniuscujusque; nec tam in eo attendenda esset æqualitas arithmetica communicationis, quàm geometrica & proportionis solius, quæ secundùm rationem est. Ergo Democratia, dum bona æqualiter arithmeticè omnibus distribuit, nullâ habitâ consideratione, aut distinctione nobilium à plebejis, nec proborum ab improbis, minimè servat rationem rectam, aut justam distributionem. Ergo nec secundùm Justitiam distribuentem est: atque adeò solidam & perfectam Amicitiam generare non potest.

CAPUT DUODECIMUM.

De Amicitia sodalitia & filiali.



OMNIS igitur amicitia (ut dictum est) in societate consistit. Consanguineam autem quispiam sejunxerit, ac sodalitiam. Civium autem amicitiæ, & contribulium, & simul navigantium, & quotquot sunt tales, magis in societate consistunt: nam stipulatione quasi quadam constare videntur. Inter has quispiam & hospitalitiam collocaverit. Consanguinea verò multiplex est. Pendet autem omnis ex paterna. Parentes enim diligunt natos, ut aliquid sui: nati verò parentes, ut aliquid ex illis. Atque magis sciunt parentes eos, qui sunt ex ipsis, quàm nati se esse ex illis. Magisque conjunctum est id, ex quo natum est, ipsi nato, quàm factum ei, quod fecit. Est enim ei, ex quo est ortum, proprium id, quod ex ipso est ortum: ut dens, crinis, & quidvis habenti. Nulli autem illorum id, ex quo orta sunt, aut minùs. Accedit eodem & temporis longitudo. Parentes enim natos continuò diligunt: illi verò parentes, incrementis tempore susceptis, & mentis comprehensione, vel sensûs. Ex his autem patet & cur magis diligant matres. Parentes igitur natos, ut se ipsos amant: qui nanque ex ipsis sunt orti, sunt quasi ipsi alii separatione. Nati verò parentes ut orti ex illis. Fratres autem sese mutuò diligunt, quòd ex eisdem sunt orti. Identitas enim quæ est ad illa, idem inter ipsos facit. Quapropter eundem sanguinem dicunt, & stirpem, & talia. Sunt igitur quodam modo idem & in divisis. Magnum autem ad amicitiam est & enutritos simul esse, & ætatis æqualis. Æqualis enim æqualem delectat, & ipsi familiares sodales sunt. Et idcircò fraterna amicitia sodalitiæ similis est. Patrueles verò, cæterique propinqui, ex his sunt conjuncti proptereà quòd sunt ex eisdem. Atque alii magis, alii minùs fiunt ex eo conjuncti, quia propè est, aut distat origo. Amicitia autem, quæ filiorum est ad parentes, & hominum ad eos, ut ad bonum est, atque excellens. Nam maxima beneficia contulerunt. Fuerunt enim essendi caussa, & alimenti, ac educationis. Habet autem & voluptatem, & utilitatem, talis amicitia magis, quàm extraneorum, quantò & vita communior ipsis est. Sunt autem & in fraterna amicitia ea, quæ & in sodalitia sunt, & magis in bonis, & omnino in similibus quantò conjuncti sunt magis, atque ab ortu sese mutuò diligunt. Et quantò sunt magis similium morum, qui ex eisdem sunt orti, & simul nutriti, & similitar educati, ac eruditi. Probatio enim, quæ quidem fit tempore, plurima est, atque firmissima. Sunt etiam & cæteris in consanguineis ea, quæ ad amicitiam attinent, ut rationum comparatio flagitat. Viro autem & uxori secundum naturam amicitia videtur inesse. Homo nanque naturà conjugale magis est, quàm civile: quantò priùs, & necessarium magis est domus, quàm civitas, & procreatio communior animalibus. Atque cæterorum quidem animalium, hic societatis est terminus: homines autem conjugium subeunt non solùm procreationis, sed eorum etiam gratiâ, quæ ad ipsam conferunt vitam. Officia nanque continuò sunt divisa: atque alia viri, alia sunt uxoris. Opem itaque sibi mutuò ferunt, res proprias in commune ponentes. Quapropter hac in amicitia utilitas inest, atque voluptas. Erit autem & ob virtutem etiam amicitia, si boni sint: est enim utriusque, atque hoc ipso gaudebunt. Filii autem parentum vincula sunt,

& nexus

& nexus. Idcircò & citiùs ii, qui carent liberis dissolvuntur. Filii nanque, bonum est utrisque commune: ipsum autem commune continet. Quærere verò quonam modo viro vivendum est cum uxore, & omnino amico cum amico, nil aliud est, quàm quærere quomodo justum est. Non enim idem justum videtur amico ad amicum, nec ad alienum; & sodalem, ac condiscipulum esse.

SUMMA ET EXPLANATIO CAPITIS DUODECIMI.

Amicitiæ plurimas species oriri ex varia & multiplici communicatione. Agitur præsertim de iis, quæ inter consanguineos, ac virum & uxorem, & de illarum proprietatibus. Amicitia, seu amor, an sit major patris ad filium, quàm è converso: an matris, quàm patris: an fratrum, quàm consanguineorum. Ubi plura & utilia monita pacatæ, ac felici vitæ inter sodales, & conjunctos ineundæ.

SCOPUS Aristotelis hoc loco est ostendere, variam ac multiplicem vitæ humanæ communionem efficere species plurimas. Videtur verò prosequi argumentum ipsum, de quo differuerat præcedenti capite. Ibi enim statuit tot esse Amicitiæ genera, quot & Politiæ, & Oeconomiæ. Quamvis verò explicuerit Amicitias illas, quæ ex diversis Politiæ generibus oriuntur; eas tamen, quæ ex diversis Oeconomiis procedunt, solùm breviter & transitu quodam explanavit. Ideò nunc operosiùs de iisdem differit, & dividit totum caput in tres omnino partes. In prima observat, ex varia communione nasci quamplures species Amicitiæ, ut consanguineæ, socialis, civilis, aliarumque. In secunda docet, communicationem consanguineorum gignere Amicitiam inter cognatos. In tertia denique tradit, viri uxorisque communionem eam parere Amicitiam, quæ conjugalis dicitur.

2. Circa primam partem præmittit, quod sæpe docuit præcedentibus, omnem Amicitiam in communione sitam esse. Atque initium facit ab ea quam hoc loco, & lib. 7. *Eudemiorum*, cap. 10. nominat συγγενικὴν, id est, *consanguineam*, ut Argyropilus & Gallutius vertunt: sive propriam *cognatorum*, ut Victorius & Turnebus interpretantur: sive *propinquorum & affinium*, ut habet Giphanius, Nos verò incomplexa voce *consanguineam* appellabimus, qualiter & ipse Aristoteles græcè expressit appellatione incomplexa, quamvis minùs propria: quia non tam ipsa συγγενικὴ, *consanguinea* est, quàm συγγενῶν, *consanguineorum*. Hanc igitur docet nasci ex arctissimo illo vinculo communicationis in eodem sanguine, quo aliqui inter se illigantur: ideoque primam omnium eam constituit. Secunda & huic proxima est socialis, seu sodalitia, quòd sodalium propria sit. Tertia civilis, quæ inter ejusdem Reipublicæ cives. Quarta, quæ inter tribules est. Quinta in iis cernitur, qui simul ad mercimonia navigant. Sexta, quæ inter hospites & peregrinos gignitur ex consortio diversorii, aut itineris. Cùm enim in iis omnibus sit quædam mutua communicatio, in qua potissimùm Amicitia consistit, & illa sit multiplex ac varia; nequit non exinde multiplex Amicitiæ species consurgere.

3. Addit verò, fortasse aliquos expuncturos ab albo conjunctionem eam, quæ inter cognatos & sodales est. Amicitia enim non ex qualibet conjunctione videtur generari, sed ex illa solùm, quæ ab electione & consilio oritur. Atqui conjunctio, quæ inter cognatos & sodales est, non ab electione & consilio oritur; sed prior ab ipsa natura, & posterior ab educatione, quarum neutra sub consilium, aut electionem cadit. Amicitia ergo non videtur generari ex conjunctione, quæ inter cognatos & sodales est. Cujus tamen oppositum cernitur in jam memoratis. Nam quæ inter cives, tribules, socios navigationis ad mercimonia, aut peregrinationis & hospitalitatis sunt; à consilio & electione ortum ducunt: cùm fiant consensu & pacto quodam; sive, ut habet textus Aristot. καθ' ὁμολογίαν, *secundùm consensionem*, aut pactionem. Itaque erit qui contendat & velit has quatuor posteriores conjunctionum species longè aptiores esse ad pariendam Amicitiam, quàm duas illas priores.

4. Explicatur ampliùs. Conjunctio illa consanguineorum, non à voluntate, sed à natura procedit: neque cuiquam voluntarium, aut liberum est alteri conjungi vinculo sanguinis ab ipso ortu. Similiter & conjunctio sodalitatis, non oritur à voluntate sodalium, sed vel parentum, vel tutorum, aliorumve, qui aliquos simul educandos curârunt. Ergo utraque videtur nimiùm distare à conjunctione pariente strictam Amicitiam; quoniam cùm hæc sita sit in mutuo amore, debet oriri à voluntate. At conjunctio, quæ inter consanguineos & sodales est, non oritur à voluntate; sed potissimùm à natura educationeve. Ergo conjunctio, quæ inter consanguineos & sodales est, videtur nimiùm distare ab ea quæ parit strictam Amicitiam. Opposito autem modo accidit in cæteris conjunctionibus jam indicatis; quoniam illæ non à natura, aut educatione procedunt, sed à pactione, seu conventione libera voluntatis, quâ alter alteri conjungitur. Civium enim communicatio in eisdem legibus & bonis communibus Reipublicæ, videtur niti in quadam pactione, saltem tacitâ, ipsorum, quâ velint simul in societate eadem persistere: idemque ferè est de tribulibus, sive iis, qui sunt ex eadem tribu: nam & hi colligantur invicem certis legibus, ineuntque aliquam societatem.

Similiter & qui simul navigant ad mercimonium, antequam è portu solvant, pactum celebrant societatis circa jacturam & lucrum. Denique & conjunctio hospitalitatis ita annexam habet consensionem voluntatum, pactionemque, ut olim inter hospites esset tessera societatis index, quàm hospitalem appellabant. Igitur omnes hæ quatuor postremæ conjunctiones longè magis positæ sunt in voluntaria communicatione, sive societate, quàm duæ illæ priores: atque adeò plus habere videntur voluntariæ Amicitiæ.

5. Circa secundam partem agit speciatim de Amicitia consanguinea, sive consanguineorum: ac primo loco statuit paternam, secundo fraternam, tertio demum eam, quæ inter consanguineos minùs proximos est, ut inter patrueles, consobrinos, & alios similes. Paternam verò ideo primam assignat, quòd sit veluti fons & origo cæterarum. Quod etiam accipiendum de Amicitia avi, proavi, abavi, &c. erga nepotem, pronepotem, abnepotem, &c. cum priores parentum, posteriores filiorum nomine censeantur, ut capite præcedenti observatum est. Rationem verò ejus Amicitiæ paternæ, qua pater diligit filium, in eo sitam esse, ait, quòd filius ipsius patris aliquid sit. Pater enim in filio partem suæ substantiæ positam spectat, ideoque sicuti seipsum amat, ita & filium amare, naturæ genio & pondere constringitur, veluti non omnino alium à se. Unde in jure pater ac filius pro una eademque persona reputantur, *Instit.* lib. 3. tit. 20. *de inutilibus stipul.* §. *ei verò*. Consequens verò inde est, ut & filii parentes suos ament, quoniam ipsorum portiones & decerpta sunt; atque eo affectu, quo pars à toto divisa amaret totum ipsum, si mentem & voluntatem haberet. Itaque patris Amicitia erga filium est prima & potissima omnium, ac veluti fons cæterarum, & ipsius Amicitiæ, qua filius vicissim amat patrem. Hæc enim ab illa ortum ducit.

6. Infert Arist. ex præjacta doctrina, majorem esse Amicitiam, sive amorem patris ad filium, quàm filii ad patrem. Quod tripliciter probat ex triplici differentia utriusque amoris. Prima ratio sic ferè ab illo proponitur. Quantò quis Amicitiæ caussam meliùs novit, tantò magis amat (cæteris paribus) id quod amandum est. At pater Amicitiæ caussam meliùs noscit, quàm filius. Ergo pater magis amat filium, quàm filius patrem. Major est nota; quoniam caussâ incrementum capiente, effectus etiam crescere debet. Minor autem suadetur: Quia caussa Amicitiæ, sive amoris mutui inter patrem & filium, est quòd pater principium filii sit, filius autem pars, sive portio substantiæ ipsius. At pater meliùs noscit hoc, quàm filius, quippe qui nulla cognitione præditus erat cùm nasceretur à patre, sciente se aliquid substantiæ in ejus generationem contulisse. Ergo pater Amicitiæ seu amoris mutui caussam meliùs novit, quàm filius. Ubi obiter nota, ex hoc capite amorem matris erga filios esse majorem amore patris: quia matri notior est fœtus, ut idem Arist. docet infrà lib. 9. cap. 7. fine, & observant Jurisconsulti l. *Quia ff. de in jus vocando*. Potest enim pater non scire certò an filius ab uxore sua editus, sit filius suus, an alicujus adulteri. Mater verò ignorare nequit illum ipsum, quem utero gestat & parit, filium suum esse.

7. Secunda ratio & differentia, qua id probat, est veluti paradoxon, seu mira admodum sententia, ut pater magis amet filium, quàm filius patrem. Sic autem proponi potest. In consanguineorum Amicitia, qualis est inter filium & patrem, quò amans est propinquior amato, eò major est amor. At pater est propinquior filio, quàm filius patri. Ergo & major est amor patris ad filium, quàm filii ad patrem. Major est certa: quia in consanguineorum Amicitia ratio amandi est propinquitas sanguinis: atque adeo crescente hac, debet crescere amor. Minor autem suadetur: quia filius, sive genitus, est quædam patris generantis pars separata, sive separabilis, οἷον ὀδὼν, ἢ θρὶξ *sicut dens aut crinis*; quæ proinde continetur in toto, seu generante: totum autem ipsum, seu generans non continetur in illa. Ergo pars separata aut separabilis propinquior erat toti, in quo continebatur, quàm totum sit propinquum eidem parti, quæ ipsum nullo modo continet. Ergo pater, seu generans, propinquior est filio ut patri, quàm filius patri, seu generanti, ut cuidam toti. Ergo pater magis amat filium, quàm filius patrem.

8. Quod ipsum sic aliquantò faciliùs explicari potest. Id propinquius & conjunctius est, atque adeò magis amans, quo præsente magis habeatur seu possideatur id, quod est propinquum. Atqui præsente toto meliùs habetur, seu possidetur pars, quàm præsente parte habeatur, seu possideatur totum. Totum enim includit partem, & non includitur vicissim ab ea: id verò quod ita includit aliud, ut ab eo non includatur, propinquius est incluso, quàm inclusum includenti. Ergo totum est propinquius & conjunctius, ac proinde magis amans, quàm pars. Cùm igitur pater relatè ad filium sit totum quoddam includens, filius autem pars non includens ipsum totum; consequens est, ut pater sit propinquior filio, quam filius patri. Ergo & consequens est ut pater magis amet filium, quam filius patrem.

9. Tertia ratio desumitur à diuturniori amore parentum in filios, quàm filiorum erga patres: & sub hanc formam proponi potest. Amor diuturnitate temporis stabilitur & augetur: atque adeò quò diuturnior est, eò major existit. At parentum amor in filius diuturnior est, quam filiorum in parentes. Pater enim amare filium incipit ab ortu ipsius: filius verò patrem non statim, sed postquam illum cognoscere incipit. Ergo amor patris in filium major est, quàm filii patrem. Cui rationi ferè affinis est alia Platonis *in Symposio*, quòd omnes suam diuturnitatem, imò & æternitatem ament. Pater verò amando filium, amat diuturnitatem suam, imò & æternitatem: quia in filio, & nepote, ac posteris eorum, immortalis quodammodo perseverat. Filius autem in patre nec diuturnitatem, nec æternitatem, nec immortalitatem aliquàm assequitur. Ergo urgentior est ratio ut pater diligat filium, quàm filius patrem.

10. Infert secundò, licèt subobscurè, maternum amorem in filios, esse majorem patre; quoniam tres rationes præjactæ magis urgent in matre, quàm in patre. Prima quidem: nam matres meliùs ac certiùs, quàm patres, noscunt filios esse aliquid sui ipsarum: ut suprà indicavimus. Secunda, quia filii magis propriè continentur, seu includuntur in matre, quæ intra uterum eos gestat, quàm in patre, qui solùm portionem, seu partem separabilem substantiæ dedit. Tertia, quia diuturnior est amor matris, quàm patris; quoniam matres priùs agnoscunt

agnoſunt fœtum eſſe in utero, quàm patres: inſuper & diutiùs cohabitant filiis ſuis. Ergo urgentiores in matre, quàm in patre, rationes ſunt ad amorem in filios.

11. Infert tertiò rationem, cur fratres mutuò ſe diligant: nimirum, quod ex eiſdem fontibus ſive principiis oriantur. Inde autem convincitur ut & invicem ſe ament, tanquam aliquid quodammodo unum. Formula verò probationis hæc adducitur à Giphanio, ſatis ad mentem Ariſt. Quæ ſunt eadem uni tertio, etiam inter ſe ſunt eadem. At fratres eidem tertio, nimirum, parentibus idem ſunt, & quaſi eadem perſona, ut jam dictum eſt. Ergo & inter ſe quaſi idem planè eſſe videntur. Conjunctio enim illa, ſive, ut loquitur Ariſt. ταυτότης, *identitas*, quàm habere videntur cum parentibus, facit ut & inter ſe ταυτότητα, *identitatem* habeant. Confirmatque idipſum Ariſt. ex vulgata phraſi, qua fratres dicimus eandem ſtirpem, eundem ſanguinem: qualiter apud Virgilium 6. *Æneid.* Anchiſes pater de poſteris ſuis, nimirum, de Julio Cæſare inquit:

Projice tela manu, ſanguis meus.

Unde & Horatius de Auguſto in carmine ſæculari:

Clarus Anchiſæ, Venerïſque ſanguis.

Et Juppiter apud Silium lib. 3. alloquens Venerem:

——— *tenet, longumque tenebit*
Tarpejas arces ſanguis tuus.

Ac Statius 3. *Theb.* exclamat:

——— *ô ſuperi, meus ordine ſanguis.*

Quæ omnia denotant ſtrictiſſimum amoris vinculum inter fratres, quoniam ejuſdem ſanguinis ſunt.

12. Aliæ quoque cauſſæ exiſtunt mutui amoris, ſeu Amicitiæ fraternæ, quamvis minùs urgentes. Quales ſunt educatio eadem, ſimilitudo morum, ætas non admodum inæqualis, inſtitutio ejuſdem doctrinæ, & communio ſtudiorum. Porrò educatio una quàm potens ſit ad amorem generandum, patet ex amore eorum, qui ab eadem nutrice lac ſuxerunt, tum inter ſe, tum & circa ipſam, veluti matrem: ſimiliter & ex amore circa pædagogum, qui conceptus à pueritia, vix unquam moritur, ut Cicero *in Lælio* obſervat. De ſimilitudine morum nihil eſt quod dicatur, cùm illa & inter extraneos facilè amorem conciliet. De ætate æquali aut propemodum, id probat Ariſt. proverbio illo: *Æqualis æqualem amat*. Quod experimento deprehenditur in iis fratribus, qui peculiari Amicitiæ nexu ſtringuntur, & ejuſdem pene ætatis ſunt. Quòd ſi valde inæquales exiſtant, quandoque inter eos rixæ & contentiones excitantur, etiam graviſſimæ: ut notat Plato *in Commentario De Amicitia fraterna*. Nimirum accidit ſæpe ut qui major natu eſt, velit imperare juniori, tanquam filio pater, aut dominus ſervo: cùm tamen, hortante ita Plutarcho, meliùs faceret, ſi ſodaliter & leniter admoneret. Denique de inſtitutione ejuſdem doctrinæ, & ſtudiorum, quantùm valeat ad conjungendos animos, non ſolùm conſtat propter ſimilitudinem, quæ amoris cauſſa exiſtit; ſed etiam exemplo eorum, qui in una aula, & ab eodem magiſtro diſcunt ſimul. Plerunque enim mutuò ſibi bene volunt, & toto vitæ progreſſu invicem ſe diligunt. De quo digna lectu eſt illuſtris illa epiſtola Plinii Junioris ad Tacitum ſuum: ubi ſuaviter recordatur ejus temporis, quo ambo in eadem aula ad ſtudium litterarum in juventute conveniebant.

13. Quocirca reprehenſione admodum digni ſunt, qui eaſdem omnino ſcholas frequentant, ſive diſcendi ſimul, ſive docendi gratià; & tamen ex ea communione diſciplinæ & ſtudiorum non modò nullam Amicitiam, ſaltem ſodalitiam, ſive ſocialem contrahunt; verùm & acerbam æmulationem concipiunt, & quandoque Vatinianum odium. Quaſi enim ejuſdem ſcholæ matris non eſſent filii, quaſi eodem non nutrirentur lacte ſapientiæ, quaſi uno Academiæ non recumberent ſinu; ſic inter ſe certamina movent, non tam mentis, quàm dentis, & implacabilis odii: ut meritò iis adaptes illud lib. 1. *Epigramm.* Græcorum, ab Alciatio latiuè expreſſum:

Quid rapis, heu Progne, vocalem ſæva cicadam,
Pignoribuſque tuis fercula dira paras?
Stridula ſtridentem, vernam verna, hoſpita lædis
Hoſpitam, & aligeram penniger ales avem?
Ergo abice hanc prædã:nã muſica pectora ſummũ eſt
Alterum ab alterius dente perire nefas.

Vide ſuprà cap. 1. hujus libri circa finem.

14. Infert quartò, etiam inter conſanguineorum cæteros eſſe Amicitiam συγγενικὴν, ſive cognatiunis, poſt eam, quæ inter fratres eſt. Quo ipſo ordine eam expreſſit Cicero lib. 1. *de Officiis*: ubi poſt conſtitutam primo loco ſocietatem inter parentes & filios, ſubdit: *Sequuntur fratrum conjunctiones, poſt conſobrinorum, ſobrinorumque: qui, cum in una domo jam capi non poſſint, in alias domos, tanquam in colonias exeunt*, &c. Ratio autem cur inter conſobrinos, patrueles, & alios cognatos Amicitia ſit, eſt quòd ab eodem fonte ortum ducant, ſive ab eodem ſtipite, aut capite generis, ſeu familiæ, qualis fuit Pelops Pelopidarum, & Æacus Æacidarum. Generatim verò ab Ariſtotele dicitur ἀρχηγὸς, quaſi princeps generis. Porrò hæc conſanguineorum Amicitia eò major eſt, quò ipſi minùs à ſtipite diſtant. Quare ſicut fratrum eſt major, ita & nepotum minor, & adhuc inferior pronepotum, quia ταυτότης, ſeu identitas illa in ſtipite eodem, elongatur & refrigeſcit, quò longiores ab ea lineæ ducuntur.

15. Denique aſſignat proprietates quaſdam amicitiarum, quæ hucuſque explicatæ ſunt, ac primò quidem illius, quæ eſt propria filiorum ad parentes: de qua duo docet. Alterum eſt, filiorum Amicitiam ad parentes eſſe tanquam erga bonum, & bonum excellens; præſtantiſſimum enim beneficium eſt quod filii à parentibus acceperunt, & majus, quàm ut rependere poſſint: cùm ab iis habeant ut ſint, vivant, & inſtitutionem ac diſciplinam hauriant. Itaque hoc genus Amicitiæ ſimile eſſe ait illi, qua colimus Deum, præcipuum Authorem noſtrum, cui proinde æquale reddere non poſſumus. Ergo filiorum Amicitia ad parentes ducitur bono præcellenti, & longè ſuperiore iis, quibus cæteræ ducuntur. Alterum eſt, quòd hæc Amicitia præ aliis pariat delectationem, utilitatemque, & majorem, quàm ea quæ erga extraneos eſt: quia nititur in majori communicatione. Deinde & duplicem aliam fraternæ Amicitiæ notam, ſive proprietatem ediſſerit. Prima eſt quòd admodum ſimilis exiſtat Amicitiæ ſodalitiæ, atque eorum qui ſimul educati & nutriti ſunt. Secunda eſt quod inter probos fratres ſit major, vehementior, conſtantiorque, quàm inter improbos, quorum amor non honeſtate, ſed naturali ſanguinis communione ducitur. Ratio autem præcipua qua id probat, eſt: quoniam fratres, ſi probi ſint, adaugent ſimilitudinem ratione

ratione virtutis, quæ firma & constans est. Ergo cùm similitudo amoris caussa existat, probi fratres adaugent conjunctioni naturali caussam constantissimi amoris. Tandem de cæteris consanguineorum amicitiis docet esse prædictas similibus proprietatibus iis, quas modo descripsimus in Amicitia fraterna: sed tamen proportione quadam, & eò magis vel minùs, quò consanguinei magis aut minùs proximi sunt primæ stirpi.

16. Circa tertiam partem differit de Amicitia viri & uxoris, qui arctissime omnium colligati sunt; quamvis ab eodem stipite non procedant, ut fratres & consanguinei. Hujus autem Amicitiæ duas proprietates proponit. Prima est communis, non hominum modò, sed & animantium quorumlibet: nimirum, quòd inter virum & uxorem sit Amicitia naturalis, sive ab insita naturæ inclinatione, etiam ante pactionem civilem. Quod ut demonstret, affirmit, hominem naturaliter esse magis conjugale animal, quàm politicum, idque probat dupliciter. Primò: quia quod naturâ priùs est, & magis necessarium, id profectò est magis naturale. Atqui esse conjugale animal est homini naturâ prius, & magis necessarium, quàm esse politicum. Ad Politiam enim, sive civitatem constituendam, priùs existere debet societas conjugalis, ex qua procedunt filii, qui constituunt domum, sive familiam, & postea civitatem. Ergo esse conjugale animal est homini magis naturale, quàm esse animal politicum. Secundò id probat: quia illud prius sequitur naturam generis totius animantum, quæ omnia conjugium amant: esse verò politicum non sequitur naturam genericam animalis, sed specificam hominis. Ergo societas conjugalis est magis naturalis, quàm esse politicum. Igitur & homini magis naturale est ut sit animal conjugale, quàm politicum animal.

17. Unde prona & in aperto est assumptio Aristotelis statuentis, Amicitiam ex conjugio ortam esse naturalem, magis quàm civilem, licèt civilis appareat propter pactionem & conventa, quæ in ea interveniunt juxta civiles leges. Si enim homo naturaliter est magis animal conjugale, quã civile; ergo & conjugium ipsum est magis naturale, quàm civile: ac proinde Amicitia ex conjugio orta, potiùs naturalis, quàm civilis, existimanda est. Oritur enim ex mutua viri & fœminæ conjunctione, quæ prior est generatione filiorum, ac proinde & domo familiaque. Cùm ergo generatio filiorum, & domus ac familiæ, sint priores civitate, tanquam partes illius; consequens est ut conjunctio viri & fœminæ, Amicitiaque inde orta, sint priores civitate; ac propterea magis naturales, quàm civiles sint. Hæc igitur est prima nota, seu proprietas Amicitiæ conjugalis, non tam sequens hominis speciem, quàm genus.

18. Secunda amicitiæ conjugalis proprietas soli humanæ convenit, seu hominum propria est, prout differunt à qualibet alia specie animantum. Consistit autem in eo quòd non solùm procreat liberos, sed alia quædam effecta parit vitæ humanæ congruentia, & conformia Oeconomicæ inter virum & uxorem. Ea verò potissimùm sunt, ut administratio domûs, & rei familiaris rectè, ac decenter inter virum uxoremque dividatur, atque unusquisque eorum in id incumbat, quod sibi consentaneum est. Quædam enim decent sive congrua sunt soli viro; ut locare agros, conducere operarios, negotiari, disceptare in foro, seu litigare, rem domesticam & honorem familiæ armis aut publico jure defendere: quædam verò soli uxori decora sunt, ut nere, suere, texere vestes, cibaria ancillis ministrare, & pensa distribuere, atque demum obedire viro justa præcipienti. Quo circa inter Opera gloriosi Vianæ Principis Caroli hos versus lego:

Grand corona del varon
Es la muger,
Quando quiere obedescer
A la razon.
Non consientas opinion
En casamiento:
Mas elige con grand tiento
Discrecion.

Quæ omnia & iis affinia si serventur, erit inter virum & uxorem conjugalis Amicitia ex recta Oeconomicæ distributione procedens; qualis non invenitur in cæteris animantibus, quæ solo naturæ genio, sive instinctu conjunguntur, nec cognoscunt ea quæ circumstant, aut provident in futurum, aut inter se distribuunt opera, quarum quædam alteri consentanea sint, & quædam alteri.

19. Deinde amicitiam eandem comparat tribus primis Amicitiæ generibus suprà cap. 3. explicatis, quorum unum & præcipuum honestate ducitur, aliud voluptate, aliud tandem utilitate. Comparat, inquam, asserendo tria hæc bona posse inveniri in Amicitia viri & uxoris; quoniam utilitatem affert ex eo quòd secundùm rectam Oeconomicam uterque conjungum operam collocet in bonum commune amborum. Præterea & jucunditatem parit ex conjunctione decenti corporum affectuumque. Affert denique honestatem, si ambo virtute præditi sint, & secundùm eam agant, atque unusquisque ea, quæ sui muneris sunt, exequatur. Et certè in hoc postremo duo priora includuntur: quia operari secundùm habitum virtutis affert secum voluptatem & utilitatem, quamvis non è converso. Verùm quamvis Amicitia conjugalis in hoc conveniat cum cæteris speciebus Amicitiæ honestæ, adhuc tamen ab iis differt quatenus peculiarem rationem, & proprietates certas habet, quas nuper explicuimus.

20. Vinculum verò conjugalis Amicitiæ, quo illa conservatur, & persistit, esse positum docet in procreatione filiorum secuta ex conjugio. Cùm enim conjugium præcipuè spectet generationem prolis, tunc perfectionem suam & finem assequitur, cùm liberi procreantur: ac proinde tunc maximè confirmat Amicitiam, quæ inter conjuges est. Idque etiam à contrario suadetur ex infœcunditate, aut sterilitate conjugum, qua utriusque amor refrigescit, & paulatim dissolvitur. Quare apud Romanos, non quidem à principio, sed circa annum D. LIII. ab Urbe condita, infœcunditas existimata fuit repudii justa ratio: eoque tempore Spurius, seu P. Carvilius Ruga dicitur fuisse primus, qui libellum repudii dederit uxori: quòd & illa se sterilem fateretur, & ipse juràsset uxorem habere gratiâ quærendæ prolis. Ita enim testantur Gellius, & Valerius Maximus.

21. Denique si quisquam quærat quomodo, præter procreationem liberorum, vir & uxor in ea conjugali Amicitia permanere possint, & rectam ac beatam vitam ducere; respondetur, id ab utroque

utroque ftabiliter affequendum, fi juftum inter eos fit: nimirum, fi alter alteri viciffim præftet, quod ipfi debetur. Juftum enim inter uxorem, & virum non eft generatim dictum, aut quale intercedit erga extraneos, amicos, fodales, condifcipulofve: fed illud peculiare, quod exigitur à conjugio, & præftare debet alter alteri conjugum. Verùm cùm hoc potiùs ad Oeconomicam, quàm ad Ethicam pertinere videatur, noluit Ariftoteles hoc loco explicare in quonam pofitum fit juftum proprium viri & uxoris, quatenus differt à jufto aliarum conjunctionum. Quomodo autem propter bonum ipfum matrimonii prohibita fint, aut etiam permiffæ donationes inter virum & uxorem, Jurifconfulti tractant, & in iis eruditiffimus ac piiffimus DD. Laurentius Santos de San Pedro in lib. 6. *Regularum Licinii Rufinii* ad textum in leg. *nam & Imperator* 41. ff. *de donat. inter virum & uxorem*.

Vide infra lib. 9. cap. 3. ex cujus doctrina circa ultimam partem illuftrari admodum poteft hoc caput.

Vide D. Thomam 2. 2. quæft. 26. art. 8. 9. 10. & 11. atque illius Interpretes.

CAPUT DECIMUM TERTIUM.

De duplici jufto, & de compenfanda Amicitia.



UM autem tres fint amicitiæ, (ut ab initio dictum eft) & in unaquaque alii fint pares amici, alii impares, nam fimiliter boni fiunt amici, & præftabilior deteriori: fimiliter & jucundi, & ob utilitatem etiam in commodis pares, & differentes. Pares quidem, tam amando, quàm cæteris æquales effe oportet: impares autem id reddere, quod excellentiæ ratio flagitat. Fiunt autem in amicitia, quæ utilitatis eft gratiâ, vel fola, vel maximè, incufationes non fine ratione, atque querelæ. Qui nanque funt ob virtutem amici, prompti funt ad beneficia fibi mutuò conferenda. Hoc enim eft & virtutis, & amicitiæ. Atque cùm ad hoc certatim properent, nullæ prorfus inter ipfos accufationes, nec rixæ fiunt. Nemo enim amanti, & beneficia conferenti fuccenfet: fed, fi fit gratus, beneficiis refpondet. Atque qui in beneficiis conferendis exuperat, cùm id affequatur quod cupit, non incufabit amicum: uterque enim bonum affectat. Nec in iis, quæ ob voluptatem conftant, querelæ nimium fient. Nam fi fimul degere gaudent, fit id fimul utrifque quod appetunt. Ridiculus autem videtur, & eft, qui non delectantem incufat, cùm liceat non confervari. At in ea, quæ utilitatis gratiâ conftat, locum incufationes habent, atque querelæ. Nam cùm fefe mutuò pro utilitate urantur, femper indigent pluris: & minùs, quàm oportet, fefe habere putant, & queruntur ex eo quia non tot affequuntur, quot indigent, cùm fint digni. Qui verò conferunt beneficia, nequeunt tot conferre, quot indigent ii, in quos beneficia conferuntur. Videtur autem ut duplex eft juftum, aliud fine fcripto, aliud lege: fic & ejus amicitiæ, quæ utilitatis eft gratiâ, alia moralis, alia legitima effe. Fiunt igitur incufationes tum maximè, cùm non per eandem commutant, atque diffolvuntur. Atque legitima quidem eft ea, quæ in definitis confiftit: & quædam eft omnino fordida de manu in manum: quædam liberalior, ad tempus, fed per pactionem quid pro quo eft. Eft autem id, quod debetur, in hac manifeftum, & non ambigitur. Habet autem dilationem ad amicitiam attinentem. Quapropter apud nonnullos tales non funt judicia, fed arbitrantur eos oportere contentos effe, qui fide commutârunt. Moralis autem non in definitis confiftit, fed ut amicum quidem munere afficit, aut aliquid aliud in illum confert. Accipere autem dignum effe cenfet, æquale, aut plus: quafi non dederit, fed mutuaverit. Atque fi non ut commutavit, diffolutio fit, incufabit. Hoc autem ideo accidit, quia omnes, vel plurimi, volunt quidem honefta, anteponunt autem ea, quæ profunt. Atque honeftum quidem eft beneficia conferre, non ut viciffim fufcipiantur: utile verò fufcipere. Si poteft igitur, dignum reddere oportet beneficium iis, quæ accepit, & fponte quidem: invitus enim non eft faciendus amicus. Ut errore igitur in principio facto, & beneficio, à quo accipere non oportebat, fufcepto (non enim ab amico, nec ob id ipfum id faciente) diffolvere ipfum oportet, ut beneficio pro definitis fufcepto, atque polliceri, cùm poffet teddere. Nam fi non poffet, nec dignum is, qui dedit, ipfum fuo munere cenfuerit. Quare reddendum eft, fi habeat facultatem. In principio autem confiderandum eft, à quonam beneficium, & pro quo confertur, ut pro his fufcipiat, aut non fufcipiat illud. Exiftit autem dubitatio, utrum ejus, qui fufcepit, utilitate metiri oporteat id, quod reddi debet, an ejus, qui contulit beneficium. Qui nanque beneficium acceperunt, extenuantes id ipfum, ea dicunt fefe cepiffe, quæ parva erant illis, quæque ab aliis licebat acci-

accipere. Illi verò contrà ea, quæ maxima rerum erant suarum, quæque ab aliis assequi non poterant, & in periculis, aut necessitatibus talibus. An quia amicitia est ob utilitatem, utilitas ejus, qui beneficium suscepit, mensurâ est statuenda? Hic est enim, qui indiget, & huic fert opem, ut accepturus æqualem. Tantum igitur auxilium fuit, quantum utilitatis habuit hic. Et reddendum est igitur tantum, quantum ipse consecutus est, vel etiam plus: est enim magis honestum. In amicitiis autem, quæ sunt ob virtutem, accusationes quidem non sunt. Mensuræ autem similis est electio ejus, qui beneficium contulit. Id enim, quod est virtutis, ac moris præcipuum, in electione consistit.

SUMMA ET EXPLANATIO CAPITIS DECIMI TERTII.

Quomodo vitandæ sint querelæ in quolibet Amicitiæ genere: & in quonam eorum sint justæ. Porrò illas præsertim locum habere in ea Amicitia fucata, quæ utilitate ducitur. Regulæ ad illorum compensationem.

CUM statutum sit superioribus esse certa quædam officia, ad quæ omnes amici mutuò tenentur, juxta variam rationem Amicitiæ, ne censeantur illius jura violare; nunc differit de accusationibus & querimoniis inter amicos excitari solitis, & summatim docet, ad eas impediendas, aut tollendas, compensari beneficia debere beneficio æquali. Dividitur autem caput in quatuor partes. In prima præscribit modum, quo vitari possint querimoniæ in quolibet Amicitiæ genere. In secunda observat, in quibusnam Amicitiis justæ sint accusationes & querelæ. In tertia edisserit, quomodo in ea Amicitia, quæ utilitate ducitur, sæpe excitentur querimoniæ & expostulationes. In quarta demum assignat mensuram & modum compensationis in eadem Amicitia, quæ est ob utilitatem.

2. Circa primam partem revocat in memoriam, quod pluribus antea docuerat, tria esse genera Amicitiæ: & insuper addit, in quolibet eorum posse esse æqualitatem amicorum, tum & inæqualitatem, ratione excellentiæ unius supra alterum: sive id genus honestate ducatur, sive jucunditate, sive etiam utilitate. Etenim in Amicitia honesta non semper amici æquè probi sunt, sed quandoque alter altero melior est: similiter & in Amicitia, quæ propter voluptatem initur, sæpe alter est altero jucundior, quamvis alias contingat, ambos æquè jucundos esse: & denique in ea Amicitia, quæ utilitate ducitur, fieri potest ut ambo æquè utiles sint, aut etiam inæqualiter. Ex qua observatione facilè deprehendi poterit, qualiter præcavendæ sint querimoniæ in singulis amicitiis. Hoc autem fiet si hujusmodi regula servetur. Ubi amici fuerint æquales, debent se invicem in æquali mensura diligere, atque alter alteri vicissim æqualia officia, ac beneficia rependere. Ubi verò inæquales fuerint, constituendus erit in amore aliquis certus gradus, qui secundùm proportionem respondeat merito uniuscujusque: ut proinde qui excellentior est, magis ametur, & majoribus obsequiis colatur: qui autem inferior est, diligatur minùs, & minoribus officiis ab altero cumuletur. Sic enim servatur inter ambos justum consentaneum Amicitiæ; si fuerint æquales, secundùm æqualitatem arithmeticam; si autem inæquales, secundùm geometricam, juxta merita uniuscujusque.

3. Circa secundam partem observat, in quibusnam Amicitiæ generibus sint justæ accusationes & querelæ, & facilè excitentur: in quibusnam verò secùs. Statuit autem in eo Amicitiæ genere, quod ob utilitatem est, plerunque ac potissimùm querelas excitari, & quidem εὐλόγως, hoc est, rationabiliter & meritò: in aliis verò generibus rarò, idque irrationabiliter plerunque, sive absque justa caussa. Priorem hujus resolutionis partem inferiùs probat. Posteriorem verò nunc suadet, ac primò quidem, in ea Amicitia, quæ honestate ducitur, & optima omnium est, accusationes & querelas non esse. Probat autem ferè sic. Omnis querela & accusatio inter amicos oritur ex eo, quòd alter alteri non respondeat in amando, aut benefaciẽdo. Atqui in ea Amicitia, quæ ob honestatem est, alter alteri correspondet in amando ac benefaciendo: cùm ambo sint optimi, & præditi virtute firma, quæ in id constanter inclinat. Ergo in ea Amicitia, quæ ob honestatem est, nulla inter amicos querela, aut accusatio oritur. Præterea. Ubi uterque amicorum consequitur totum id quod exoptat, neuter adversus alterum querelam habet. Atqui in Amicitia honesta uterque amicorum consequitur id quod exoptat. Solùm enim exoptat ut alter amicus bonus sit in se simpliciter & ipsi amico: quod certè assequitur dum uterque supponitur bonus, tum in se, tum & relatè ad amicum. Ergo in Amicitia honesta neuter amicorum adversum alterum querelam habet.

4. Deinde, neque in eo Amicitiæ genere, quod voluptate ducitur, querelas excitari frequenter, aut justa ex caussa, probat: quoniam in Amicitia, quæ propter voluptatem est, oportet ut amici familiariter conversentur, & convictum, seu consuetudinem unà habeant. Ergo necesse est, ut in eo convictu & consuetudine percipiant voluptatem, aut non percipiant. Si primum asseratur, neuter in alterum querelam habebit, quoniam in amico invenit totum, quod exoptat, nimirum, voluptatem. Si autem secundum contingat, & neuter ab altero voluptatem capiat, sed potiùs exosum habeat illius convictum; nulla quoque erit quærimoniæ justa occasio: cùm liberum sit unicui-

unicuique eorum discedere ab ea consuetudine, quæ jam sibi injucunda reddita est. Quòd verò adhuc nolit eam deserere, & tamen conqueratur alter illorum; γελοῖος, id est, ridiculus erit, inquit Arist. cùm in ejus voluntate situm sit non degere simul, aut convictum quærere ab illo, ex cujus consuetudine nullum capit oblectamentum. Ergo in ea Amicitia, quæ ob voluptatem initur, aut querelæ non sunt, aut justæ non sunt.

5. Circa tertiam partem docet, in ea Amicitia, quæ utilitatem, sive commodum spectat, oriri frequenter accusationes, & querelas: ideoque ab eo dicitur ἐγκληματική, id est, querula, seu expostulatrix, aut accusatrix. Caussam verò præcipuam frequentis querimoniæ in eo sitam esse ait, quòd uterque amicorum sola utilitate ducatur, & questum Amicitiæ faciat, ac non tam amicum, quàm utilitatem ex ipso quærat. Unde fit, ut si non percipiat ab eo tantum utilitatis, quantum sibi deberi, aut posse conferri arbitratur, convertat in eum querelas, & accuset tanquam minùs beneficum. Cùm verò & alter amicus sæpe existimet se satis largum esse in beneficiis conferendis, & minùs sibi rependi ab altero, quàm par esset; consequens est, ut & ille conqueratur, & vicissim accusationes querelasque spargat.

6. Verùm cùm utilitas duplex sit, & proinde ex ea duplex Amicitiæ forma consurgere possit, ut utraque innotescat satis, comparat Aristoteles Amicitiam utilitatis cum justo, vel jure: quod duplex est; scriptum, videlicet, & non scriptum. Ex qua divisione fortè desumpta fuit quæ habetur lib. 1. *Instit.* tit. 2. ubi dum dividitur Jus Civile in sex species, hæc verba habentur: *Constat autem jus nostrum, quo utimur, aut scripto, aut sine scripto: ut apud Græcos, τῶν νόμων οἱ μὲν ἔγγραφοι, οἱ δὲ ἄγραφοι.* (id est, legum quædam scriptæ, quædam non scriptæ.) *Scriptum autem jus est, lex, plebiscitum, Senatusconsultum, Principum placita, Magistratum edicta, responsa prudentum.* Et eodem titulo infrà dicitur: *Sine scripto jus venit, quod usus approbavit: quoniam diuturni mores consensu utentium approbati, legem imitantur.* Ad quod jus non scriptum existimat Giphanius spectare id quod ex bono & æquo definitur; quoniam in eo non fertur judicium juxta aliquam legem scriptam, sed solùm juxta rationem naturalem, qua lex ipsa scripta corrigitur, ne ultra mentem & voluntatem Legislatoris extendatur: ut suprà satis lib. 5. cap. 10. & lib. 6. cap. 11. dictum est. Ubi Aristot. justum non scriptum nominavit, justum naturale; scriptum verò, justum legitimum.

7. Comparat itaque Arist. hoc loco utilitatem utrique justo nuper explicato: ideoque eam duplicem facit. Altera est moralis, correspondens justo non scripto: altera legalis, quæ similitudinem refert juris scripti. Ex hac duplici utilitate ortum ducit Amicitia duplex: altera quæ utilitate morali, altera quæ legali ducitur. Prior apparet in eo, qui alteri utilis est secundùm honestatem, & probatos mores. Posterior cernitur in illo, qui alteri utilitatem præstat ad præscriptum legum, & sanctionum juris civilis. Hinc igitur apparet querelarum occasio inter amicos utiles, quoties non secundùm eandem Amicitiam utilitatemque sibi invicem respondent. Alter enim alteri rem utilem exhibet, colens eam taxari juxta legum præscripta: alter autem vult sibi eam exhiberi secundùm honestatem & probatos mores. Exemplo illustratur. Titius Lælio amico exhibet amphoram vini, aut modium tritici, juxta pretium lege constitutum. Lælius ægrè fert id sibi eodem pretio exhiberi ab amico, quo exhiberetur ab extraneo; putatque id minori pretio dari debuisse, juxta probatos Amicitiæ mores. Ecce querela Lælii, quoniam nititur utilitate morali, cùm tamen Titius legali solùm nitatur.

8. Deinde amicitias easdem utilitatis, legalem, & moralem, ampliùs exponit: ac de priore illarum asserit spectari potissimùm in conditis, sive pactis & conventis utriusque partis. Rursus eam ipsam utilitatem legalem dividit, ut duplex sit. Altera est forensis, seu prorsus venalis; & apparet maximè in emptione & venditione ejus rei, quæ traditur *ἐκ χειρὸς εἰς χεῖρα, de manu in manum.* Quod proverbium Græcum mutuantur Latini, atque in primis Cicero in Epistola quadam ad Cæsarem pro Trebato. Itaque ejusmodi utilitas legalis est omnino forensis, & sordida, qualem habent qui publicè cibaria vendunt, & ea in manum emptoris tradunt, à quo pecuniam accipiunt. Altera utilitas legalis est aliquantò magis ingenua liberaliorque: in qua non statim pretium rei venditæ exigitur, sed differtur usque ad certum tempus, in quo emptor debeat solvere, & obsignatam fidem liberare ab onere suscepto. In quo ipso adhuc liberaliùs agitur, si pactio solvendi certo tempore, non consignetur scripto, sed solùm bona fide emptoris, promittentis solutionem non ultrà differendam iri. Ubi obiter notat Arist. (quod valde mirandum est, & morosis debitoribus hujus temporis exprobrandum) apud quasdam gentes ita sacrum & inviolatum fuisse jus pactionis, seu promissionis ejusmodi, ut nulla essent tribunalia, aut judicia publica, quæ de iis cognoscerent: quoniam putabatur, neminem defuturum promissioni, aut fidei suæ.

9. Amicitia autem utilitatis moralis, & legali oppositæ, non nititur in conventis, pactisve utriusque partis, imò nec remunerationem expresse exigit, aut pretium rei, quamvis id animo expetat. In ea nanque ita alter amicorum donat alteri, ut nihil quidem circa remunerationem dicat, sed tamen illam speret, aut æqualem, aut etiam ampliorem. Quamvis enim expresse asserat, se nullam omnino remunerationem velle, adhuc tamen verè illam speraf, ejusque intuitu largitur. Alioqui non Amicitia utilis esset, ut supponimus, sed honesta, aut jucunda. Cujus signum est, quòd si postea alter amicus non redonet, nec respondeat opere ac reipsa, prior statim in querelas & expostulationes prorumpat. Ergo verè intuitu utilitatis donavit, quamvis verba aliud præseferrent, quod sanè procul ab honesta & prorsus ingenua Amicitia est. Et ita plerunque accidit in iis qui amici audiunt; quoniam, ut sapienter observat Arist. adeò insitum mortalibus est desiderium propriæ utilitatis aut commodi, ut etiam ii, qui se nihil ejusmodi spectare profitentur dum donant, verè utilitate ducantur. Cæterùm quoniam in hoc posteriori genere Amicitiæ utilis, liberaliùs ac decentiùs agitur, quam in priori: ideo Arist. eam moralem nominat, veluti quodammodo imitatricem Amicitiæ perfectæ. Sed tamen in illa querimoniæ oriuntur, & plures quàm in præcedenti; quoniam alter amicorum existimat sibi da-

tum intuitu Amicitiæ, quod nonnisi ex fine remunerationis reipsa exhibitum fuit: ideoque inter utrumque amicum utilem excitantur querelæ & expostulationes. In præcedenti verò, cùm omnia secundum pactionem, aut legem præscribantur, non est æqualis occasio querelarum.

10. Hinc gradum facit ad monita aliqua, quibus ejusmodi accusationes, seu expostulationes impediantur, aut saltem minuantur. Primum est, ut qui aliquid ab amico acceperit, si possit, reddat tantundem, sive pro dignitate accepti: quemadmodum si non ab amico, sed ab extraneo accepisset, teneretur que solvere æquale juxta legem, aut pactionem. Quin & expedire monet amicum, dum ab altero recipir, significare verbis se gratum fore, ac memorem beneficii recepti. Sic enim alter intelliget, se non frustra dedisse. Si autem non possit æquè rependere; quoniam facultates non suppetunt, hortatur cap. sequenti, ut reddat, *κατὰ δύναμιν quantum potest*, sive secundùm facultatem quam habet. Hoc enim modo gratum animum ostendimus, vel erga parentes, atque in Deum ipsum, quanquam iis non possimus reddere æquale. Ergo & eodem modo facimus satis beneficiis amicorum, quando non possumus tantundem reddere. Secundum est, unicuique diligenter considerandum esse antequam beneficium ab amico accipiat, utrum sibi facultas sit ad reddendum æquale, aut ampliùs, aut solùm minùs. Quòd si postremum hoc deprehenderit, monet ut abstineat à beneficio recipiendo, ne postea ex inæquali remuneratione querelæ in amico oriantur. Sed hoc intelligendum censeo, ubi amicus conferens beneficium aut donum, nescit impossibilitatem alterius amici ad æqualem retributionem. Nam si illam probè perspectam habeat, videtur purè & omnino liberaliter donâsse; saltem quoad excessum supra facultates ipsius.

11. Circa quartam partem assignat modum seu regulam compensationis, ut querelæ inter amicos utiles dirimantur. Quod ut doceat, quæstionem excitat opportunam. Fieri solet ut inter eos, qui Amicitiam invicem ducunt utilitatis gratiâ, videantur beneficia, magna quidem danti, verùm exigua accipienti. Frequenter enim accidit, ut qui beneficium sive donum recipit, illud extenuet, contendatque non fuisse magnum, nec indebitum, nec difficile juxta facultates largientis: contrà verò largiens velit magnum fuisse, & indebitum, atque eo tempore collatum, quo indigentiam patiebatur. Cùm verò in hac controversia, quæ ad privatam amborum caussam spectat, neuter sit ideoneus judex; quærendus erit quidam alius, qui dirimat quæstionem, & arbitretur, an sit standum judicio dantis, an accipientis: & an beneficium sit æstimandum juxta unius necessitatem, aut alterius beneficentiam. Et quamvis Arist. lib. seq. cap. 9. fusiùs hanc ipsam controversiam exagitet, nunc breviter illam decernit sub hac distinctione. Aut loquimur de Amicitia illa perfecta quæ ob honestatem est, aut de illa degeneri, quæ ducitur utilitate. Et in illa priori quidem spectari debet beneficentia dantis: in hac verò necessitas seu utilitas accipientis.

12. Ratione verò hujus discriminis ex eo assignat: quòd in hac posteriori Amicitia, tam ille qui petit & accipit beneficium, quàm qui confert, respiciunt indigentiam, cui uterque consulere vult. Itaque mensura beneficii non erit æstimanda secundùm judicium dantis, qui sæpiùs se dedisse magna putat, cùm exigua sint. Quare superest ut æstimetur secundùm indigentiam accipientis, & commodum, sive adjumentum, quod ex beneficio recepit. Cùm verò hujus indigentiæ & adjumenti nemo satis conscius esse possit, nisi ille qui recepit, & penuriam primùm, ac deinde commodum expertus est; ejus judicio standum erit. In priori verò Amicitia potiùs spectatur voluntas & electio dantis, quàm pretium doni, aut utilitas, vel indigentia accipientis. Quippe voluntas & electio in omni virtutis actu principem locum habet: proindeque & in Amicitia perfecta, quæ aut virtus est, aut virtutem comitatur: ut initio hujus libri dictum est. Ergo donum ex ipsa procedens æstimandum erit juxta amoris, sive voluntatis & electionis mensuram. Quod ipsum docet Seneca illis verbis: *Beneficium non in eo quod fit, aut datur, consistit: sed in ipso dantis aut facientis animo. Animus est qui parva extollit, sordida illustrat, magna & in pretio habita dehonestat. Si beneficia in rebus, non in ipsa benefaciendi voluntate consisterent, eò majora essent, quò majora sunt quæ accepimus. Nonnunquam enim magis nos obligat qui dedit parva magnificè, qui Regum æquavit opes animo, &c.* Et in Evangelio laudatur muliercula, quæ exiguam monetam in gazophylacium misit. Theophrastus quoque monet, non spectandum, an quis magnas & sumptuosas hostias mactet, sed an sæpe; quoniam frequentia pietatem animi ac voluntatem denotat: magnitudo autem & sumptuositas certior divitiarum, quàm pietatis, index est.

CAPUT DECIMUM QUARTUM.

De Querelis Amicitiæ in excellentia, & de abdicatione.



T verò dissentiuntur & in amicitiis, quæ in excellentia consistunt: nam uterque dignum existimat plus habere. Atque cùm hoc non sit, dissolvitur amicitia. Qui nanque præstabilior est, plus habere oportere se putat: plus enim tribuendum est bono. Eadem censet & qui magis utilis est. Si nanque quispiam inutilis sit, non æquale inquiunt ipsum habere oportere. Subministrationem enim, & non amicitiam fieri dicunt, si non pro dignitate operum ea fuerint, quæ ab amicitia fiunt. Nam ut in pecuniarum societate plus ii capiunt, qui plures pecunias confe-

conferunt, sic arbitrantur & in amicitia fieri oportere. Qui verò eget, & qui est inferior, contrà: ad amicum nanque bonum spectare censet egentibus opem ferre. Quid enim prodest, inquiunt, amicum esse quempiam studioso viro, aut potenti, si nihil consecuturus sit inde? Videtur autem uterque rectè censere. Atque plus quidem utrisque est ex amicitia tribuendum, non tamen ejusdem rei. Sed excellenti quidem honoris, egenti autem lucri. Virtutis enim, & beneficentiæ præmium, honos est: indigentiæ vero auxilium, lucrum. Hoc ita se habere & in rebus publicis constat. Non enim is honoratur, qui nihil boni Reipublicæ præstat. Id enim, quod est publicum, ei tribuitur, qui beneficia in Rempublicam confert. At honor, publicum est. Non enim fit ut simul quispiam pecunias à Republica, atque honorem accipiat. Nemo nanque fert in omnibus minus habere. Qui igitur in pecuniis imminuitur, ei honorem tribuunt. Qui verò munera suscipit, ei pecunias dant. Quod enim fit pro dignitate, id æquat, & conservat amicitiam, ut est dictum. Sic igitur & iis est agendum, atque congrediendum, qui impares sunt. Et is, qui in pecuniis, aut virtute utilitatem accipit, reddat honorem oportet, id reddendo quod potest. Amicitia nanque id exposcit, quod fieri potest, non id, quod est pro dignitate. Neque enim in omnibus est, ut in honoribus erga deos, aut parentes: nemo enim unquam dignum reddere potest. Sed qui quoad potest obsequitur, bonus, & æquus esse videtur. Quapropter constat, patrem quidem non licere filio abdicare, filium autem patri licere. Debentem enim reddere oportet. At quicquid egerit, nihil unquam iis dignum fecerit, quæ à patre susceperit. Quare semper debet. Quibus autem debetur, potestas est dimittendi: igitur & patri. Simul autem nemo forsitan unquam sese movere videtur, nisi ille exuperet pravitate. Nam absque amicitia naturali, humanum est, auxilium non negare. Illi autem fugiendum est, aut non studendum opem afferre, cùm sit pravus. Plerique enim suscipere beneficia volunt, conferre autem nolunt, ac fugiunt ut inutile. Sed de iis quidem eousque sit dictum.

SUMMA ET EXPLANATIO CAPITIS DECIMI QUARTI.

Expostulationes, seu querelas etiam oriri ex Amicitia excellentiæ, seu inter inæquales. Radix earum, ac modus quo præcaveri possint. Digressio de abdicatione filii, an liceat patri, & è contrà.

PRÆCEDENTI capite dictum est de querelis, seu accusationibus, inter amicos excitari solitis, universè & generatim loquendo. Nunc verò nominatim agitur de iis, quæ oriuntur inter eos, qui vinculo Amicitiæ καθ' ὑπεροχὴν, *secundùm excellentiam* adstricti sunt: oimirum, inter illos amicos, quorum alter altero excellentior est, vel virtute, vel genere, vel opibus, vel authoritate, aut dignitate. Dividit autem caput in tres partes. In prima docet, sæpe querelas & discordias excitari in iis, qui Amicitiam profitentur secundùm excellentiam. In secunda aperit caussam unde eæ oriantur, simul & præscribit modum, quo præcaveri, aut abscindi possint. In tertia demum infert corollarium quodam ex eadem doctrina.

2. Circa primam partem docet, in prædicto Amicitiæ genere exoriri plurimas amicorum querelas, quibus ipsa dissolvitur. Neque id mirum esse; quoniam plurimæ caussæ existunt ut alter amicorum de altero conqueratur. Prima est quòd uterque eorum, id est, tam superior, quàm inferior, plus sibi deberi arbitretur, quàm ab altero accipiat: idque, sive in ea Amicitia, quæ honestate ducitur; sive in ea quæ utilitate. In priori enim illarum, qui virtute præeminet alteri putat sibi plus tribuendum; quoniam viro probo & virtute prædito, plus debetur. In posteriori etiam is, qui utilitate præcellit, ideo sibi magis tribuendum putat, quòd iniquum appareat, eum, qui minùs utilis est, æquale commodum ex Amicitia reportare. Idque illustrat exemplo liturgiæ, quæ apud Athenienses fuit cujusdam publici muneris administratio, in qua oportebat liturgum, id est, ipsum administratorem, ingentes sumptus de suo facere in bonum Reipublicæ. Ut enim refert Livius, Atheniensis Respublica erat pauperrima, & plus animo, quàm opibus, nitebatur ad magna quælibet aggredienda. Ubi autem classis paranda esset, aut bellum ineundum, aut festa aliqua splendidè celebranda; committebantur sumptus alicui ex civibus opulentiori, qui de suo erogaret quod necessarium esset rei gerendæ. Ei autem pro tot expensis, & tantâ bonorum jacturâ, seu imminutione, ingens honor à Republica exhibebatur. Quippe non alia poterat remuneratio exhiberi, quàm honoris, pro magnis sumptibus in bonum Reipublicæ factis.

3. Hinc igitur innotescit ratio querelarum in amico præcellenti secundùm utilitatem: quòd cùm is longè majores impensas faciat in utilitatem alterius, quàm ab eo recipiat, arbitratur id sibi ab illo compensandum uberioribus officiis gratitudinis & honoris; quemadmodum ingentes expensæ apud Athenienses liturgo compensabantur honoribus à Republica exhibitis. Et quemadmodum liturgus justam haberet expostulationis caussam, si pro magnis sumptibus non sibi rederetur ex-

cellens honor; ita amicus utilitate superior censet justam sibi esse querimoniæ caussam, si quantùm excedit alterum in exhibendis ipsi officiis utilitatis, non tantundem recipiat ab eo gratitudinis & honoris. Aut etiam querela præstantioris est quòd Amicitia, sive societas, non cedat in majorem sui utilitatem, cùm ipse majores impensas faciat. In hac enim Amicitia, verè degeneri, & impropria, perinde se habere vult amicus utilior, ac inter mercatoris societatem ineuntes, qui plus de suo contulit ad mercimonium. Quemadmodum enim hic contendit, plus sibi ex lucro tribuendum esse, quàm alii; quoniam majorem quantitatem lucro exposuit in consortio aliorum; ita etiam amicus utilior vult majorem sibi utilitatem ex Amicitia provenire, quia majorem utilitatem alteri amico attulit, quàm ab eo recepit. Quod si recuset alter, conqueritur, & accusat superior.

4. Aliunde verò inferior contra superiorem amicum regerit querelas, sive in honestate inferior sit, sive in utilitate. Nam qui inferior est, arbitratur, vel ex eo ipso, quòd minùs virtutis aut facultatum habeat, suppeditandum sibi largiùs ab eo qui honestior, aut opulentior est: Decet enim, ut qui majorem assecutus est probitatem & prudentiam, largiùs etiam monitis & consiliis instruat amicum minùs probum prudentemve, quàm ab eo instruatur. Similiter & decere videtur, ut qui inter amicos utiles opulentiâ præcellit, largiùs beneficia effundat in alterum longè minùs divitem, quàm ab eo recipiat. Indignum enim apparet ac sordidum, ut in tanta facultatum inæqualitate ambo æqualiter contribuant, quemadmodum fit inter ementes ac vendentes in foro. Itaque in utroque Amicitiæ genere, tam superior, quàm inferior, videtur sibi habere contra alterum justam caussam querelarum.

5. Circa secundam partem decernit, utrumque amicorum quodammodo caussam habere expostulationis; quoniam verè unicuique illorum plus debetur ab altero; sed non in eadem materia, aut eodem prorsus modo. Superiori enim secundùm honestatem aut utilitatem, plus honoris debetur ab inferiori; huic verò plus utilitatis, aut quæstus impendi debet à superiori. Quod probat Arist. tum ratione, tum & exemplo. Ratione quidem primò ex parte superioris, deinde ex parte inferioris. Ex parte superioris: quia præmium virtutis tribuendum est præstantiori. Atqui honor est præmium virtutis. Ergo honor tribuendus est præstantiori. Ideoque qui inferior est, aut probitate, aut utilitate, compensare debet defectum, seu inæqualitatem suam amplioribus officiis honoris erga superiorem. Ex parte autem inferioris suadetur: quoniam id quod est subsidium indigentiæ, dari debet indigenti & inferiori. Atqui utilitas major & quæstus est subsidium indigentiæ. Ergo major utilitas & quæstus dari debet inferiori.

6. Exemplo rem illustrat in Rebuspublicis, apud quas in more positum est, ut juxta qualitatem & merita civium, iis præmia aut bona communia conferantur; & dignioribus quidem honor, minùs autem dignis pecunia. Quo circa sententiam profert Arist. quæ in proverbium abiit: οὐ γάρ ἐστιν ἅμα χρηματίζεσθαι ἀπὸ τῶν κοινῶν, καὶ τιμᾶσθαι. *Non enim contingit simul lucrari ex rebus publicis & honorari.* Cui consonat adagium Hispanicum: *Honra i provecho no caben en un saco.* Sic igitur, ut querelæ inter amicos inæquales vitentur, superiori deferendum est plus honoris, inferiori verò plus utilitatis. Et sanè qui superior est, ea compensatione debet esse contentus; quoniam virtuti & beneficentiæ nulla esse potest remuneratio ita excellens, ac honor: in quod illustrandum affert Giphanius celebrem locum Ciceronis in Orat. pro Muræna, ita loquentis: *Homines tenues unum habent in nostrum ordinem, aut promerendi, aut proferendi beneficii locum, hanc in nostris petitionibus operam atque affectationem: à quibus si domus nostra celebratur, si interdum ad forum deducimur, si uno Basilicæ spatio honestamur, diligenter observari videmur & coli, &c. Noli igitur eripere hunc inferiori generi hominum fructum officii, Cato. Sine eos, qui omnia à nobis sperant, habere ipsos quoque aliquid, quod nobis tribuere possint.* Idem quoque Cicero lib. 2. *Offic.* præscribit tenuioribus hominibus modum alium solvendi beneficia: si, nimirum, gratiarum actione respondeant: & inter alia inquit: *Inops ille si bonus est vir, etiamsi referre gratiam non potest, habere certè potest.*

7. Verùm cùm sæpe statutum fuerit in hoc libro, Amicitiam in æqualitate sitam esse, videtur necessum, ut ab æqualitate, ac proinde ab Amicitia discedant ii, quorum alter honorem utilitate compensat, alter honore utilitatem. Cùm enim officia hæc mutuæ retributionis non sint æqualia, videtur iis Amicitia, non tam servari, quàm dissolvi. Verùm objectionem hanc præoccupat ipse Arist. & statuit, posse Amicitiam servari, quamvis alteri non rependat æquale, modò rependat quantùm potest. Si enim accidat ut quis adeò inferior sit, vel in utilitate, vel in honestate, ut nullatenus possit tantundem reddere superiori; judicio prudentum faciet satis obligationi suæ, modò reddat quantùm potest; & si nequeat in eadem materia solvere, reddat in alia. Quod illustrat exemplo hominum ad Deum, & filiorum ad parentes. Etenim in Amicitia, sive hominis ad Deum, sive filiorum ad parentes, non potest fieri compensatio pro dignitate. Quantumlibet enim homo Deum veneretur & colat, quantumvis filii diligant & observent parentes suos, nunquam adæquabunt beneficium acceptum, cum debeant ipsis quicquid sunt. Quòd si verò quisquam eorum eos veneretur & observet εἰς δύναμιν, *pro facultate*, sive quantùm potest; is plane videbitur ἐπιεικής, *bonus & æquus*, quod sufficit ad eam æqualitatem proportionis servandam, quam exigit Amicitia secundùm excellentiam.

8. Circa tertiam partem digreditur quodammodo occasione doctrinæ præcedentis, qua tradiderat filios non posse reddere parem gratiam beneficio accepto à parentibus. Et inquirit, utrùm filio liceat patrem dimittere, seu abdicare, vel patri filium domo expellere, & auferre ei omnia jura, ac si filius non esset. Quod totum videtur significare, tam in patre, quam in filio, vox infinitivi ἀπείπασθαι, id est, *abdicare*. Quod enim filius abdicet patrem, significat abjicere illum à se, nec de illo cogitare jam magis, quàm si pater non esset. Quod verò pater abdicet filium, denotat, non modò illum domo depellere, sed & privare omni jure ad paterna bona, neque habere illum pro filio, quod est plusquam exhæredare ipsum, ut Valla docet lib. 5. quia exhæredare solùm est ex-

pellere

pellere filium ab hæreditate: abdicare autem filium, est privare illum omni jure filiationis, & rejicere, seu alienare prorsus à familia. Quod olim apud Græcos fiebat publicè, & sub voce præconis: ut testatur Plato lib. 9. *de Legibus*. Apud Romanos etiam locum habuit, sed rariùs: ut constat ex Seneca lib. 2. *Controu.* & Quintiliano lib. 7. cap. 4. & 5. ubi recenset justas abdicationis caussas: quas & commemorat Alciatus lib. 2. cap. 27. Formulam verò abdicationis profert Giphanius ex Valerio Maximo, apud quem Torquatus contra filium suum Silanum ita pronuntiat: *Cùm Silanum filium meum pecunias à sociis accepisse mihi probatum sit, & Republica, & domo mea indignum judico, protinusque è conspectu meo abire jubeo.*

9. Sed accedendo ad rem ipsam, sive resolutionem quæstionis, decernit Arist. licitum videri patri abdicare filium, non tamen filio patrem; quoniam pater perpetuus est creditor filii: filius autem perpetuus debitor patris. At creditor potest dimittere debitorem; non è contrà. Ergo pater potest dimittere filium; non è contrà. Quam rationem proculdubio efficacissimam, oportet per partes digerere. Ac primò quidem, filio non licere ut abdicet patrem, probatur ex doctrina præjacta circa impotentiam ad reddendum æquale Deo, & parentibus. Quisquis alteri semper debitor est, & ita ut nequeat suum debitum ad æqualitatem solvere; is non potest abdicare creditorem: sic enim à debito liberaretur, contra hypothesim. At filius semper est debitor patri, & ita ut nequeat suum debitum ad æqualitatem solvere. Ergo filius non potest abdicare patrem. Jam verò quòd pater possit abdicare filium, suadetur opposita ratione. Unicuique enim creditori licet debitorem dimittere, seu debitum condonare. At pater est creditor filii. Ergo patri licet filium dimittere, seu debitum ipsi condonare. Hoc autem planè est ipsum abdicare, seu velle haberi pro non filio; nam alioqui, si filius in morali æstimatione maneret, semper esset debitor, etiam post dimissionem: quod est contra hypothesim.

10. Denique hortatur parentes ne filios abdicent facilè, sed solùm justa ex caussa. Neque enim humanum est, multò minùs autem paternum, ut quis domo ejiciat, & veluti omnino extraneum reputari velit filium suum, nisi ob insignem aliquam improbitatem, qua se dignum præstiterit tam ingentis pœnæ. Quod præterea duplici ratione probat. Primò: quia parentibus insitus naturâ est amor in filio. Ergo, cùm amare sit velle bonum alteri, insitum etiam iis est, ut filiis velint bonum. Ergo nunquam putandum, parentes velle filiis tantum malum, quantum est abdicationis, nisi insolenti aliquo illorum crimine moveantur ad abdicandum. Deinde id ipsum evincit ab amore parentum ipsorum erga se. Insito enim amori parentum ipsorum erga se, naturale est nolle domo depellere & abjicere adjumenta & præsidia ad proprium bonum stabiliendum & conservandum. At filii sunt adjumenta & præsidia quædam ad proprium bonum parentum stabiliendum & conservandum: sunt enim solatio, & subsidio, præsertim in senectute parentum, eosque faciunt immortales quodammodo in prole, sive progenie, quam alterius ducunt. Ergo insito amori parentum erga se, naturale est nolle domo depellere & abjicere filium. Cùm verò nemo operetur contra insitum sui amorem, nisi raro, idque ex gravissima & insolenti caussa; existimandum est, neminem parentum abdicaturum à se filium, nisi ex gravissima & insolenti caussa. Nimirum, quando ad statum deploratissimum devenerit, & planè perditus sit.

11. E contrà ait in filiis, præsertim improbis, accidere. Facilè enim à patre discedunt, & ipsi auxilio esse negligunt, præsertim in ætate devexa & imbecilla valetudine, ubi subsidio opus habent. Rationemque indicat: Quoniam hominibus plerunque solemne est, ut beneficium recipere, quàm dare malint; quoniam utilitatem apprehendunt in recipiendo, nullam autem in largiendo. At filii in eo quòd parentibus auxilio sint, non recipiunt beneficium, sed dant. Ergo nullam in hoc utilitatem apprehendunt. Quo fit, ut facilè parentes suos deserant, & in senecta aut imbecilla valetudine subsidio iis esse nolint. Contra quos invehitur proinde Cicero lib. *de Aruspicum responsis*, dum ait: *Parentibus nos primum natura conciliat, quos non alere nefarium est.*

LIBER



LIBER NONUS
ETHICORUM ARISTOTELIS
AD NICOMACHUM.

SUMMA LIBRI.



ROSEQUITUR Aristoteles tractationem præcedenti libro inchoatam, quæ ferè tota fuit de Amicitia: & illam præsertim, quæ in querelis amicorum, & expostulationibus sita est. Videtur autem totus hic liber distribui in tres partes. In prima persequitur inchoatam de querelis & officiis amicorum disputationem: in eaque impendit tria prima capita. In secunda, quæ totidem alia sequentia complectitur, præscribit normam officiorum Amicitiæ: differitque de Benevolentia, & Concordia, quæ sunt ipsi affines. In tertia denique complectitur sex quæstiones satis graves, totidem capitibus comprehensas.

CAPUT PRIMUM.

Quæ conservant Amicitiam.



N omnibus autem amicitiis, quæ sunt dissimiles specie, comparatio rationum æquat, atque conservat amicitiam, ut est dictum, ut & in civili societate, sutori pro calceamentis, & textori, & cæteris pro dignitate permutatio fit. Atque his quidem communis habetur mensura, nummus ipse, ad quem omnia referuntur, & quo mensurantur. In amatoria autem amicitia interdum amator queritur, quod supra modum amans non vicissim ametur, nihil habens fortè amabile. Interdum is, qui adamatur, quòd cùm priùs cuncta polliceretur, nunc nihil facit. Fiunt autem talia, cùm ille quidem ob voluptatem adamatum, hic autem ob utilitatem diligit amatorem, & hæc non adsunt utrisque. Nam cùm propter hæc sit amicitia, fit dissolutio, cùm ea non fiunt, gratiâ quorum amabant. Non enim se mutuò amabant, sed ea, quæ inerant, quæ non permanent. Quapropter tales & amicitiæ sunt. Morum verò amicitia, cùm per se sit, permanet, ut dictum est. Dissentiunt autem & cum alia fiunt ipsis, & non ea, quæ appetunt. Est enim simile, ac si nihil fieret, cùm non id assequitur, quod affectat. Quale fecit & qui citharœdo pollicebatur, quantò meliùs cantaret, tantò se plura daturum. Postridie verò reposcenti promissa; voluptatem reddidisse dixit pro voluptate. Si igitur uterque hoc affectaret, satis utrique haberet. Sin verò ille voluptatem, hic lucrum affectabat, & alter habet, alter non habet; non bene sese habet ipsa societas. Quorum enim indiget unusquisque,

hæc

hæc & aſſequi vult, & horum gratiâ dabit ea, quæ habet. Utrius autem eſt æſtimationem facere, ejuſne, qui dat, an ejus, qui primò accepit? Nam qui dat, videtur illi permittere: quod quidem & Prothagoram feciſſe ajunt. Cum enim docuiſſet ea, quæ profitebatur, diſcipulum æſtimare jubebat, quanti ipſi viderentur ea, quæ ſciret, & tantum accipiebat. Nonnullis autem in talibus ſatis eſt illud:

Sufficiens ſocio merces ſanè eſt ſtatuenda.

Qui verò priùs acceperunt argentum, deinde nihil eorum quæ promiſerunt, ob exuperationem promiſſionum efficiunt, meritò incuſantur. Non enim perficiunt ea, quæ pepigerunt. Hoc autem fortaſſe ſophiſtæ facere compelluntur, quia nemo daret pro iis, quæ ſciunt, argentum. Hi igitur, ea, pro quibus acceperunt mercedem, non efficientes meritò accuſantur. Eorum autem, in quibus ſubminiſtrationis non fit pactum, qui propter ſe ipſos exhibent, incuſationibus carent, ut diximus: talis eſt enim ea amicitia, quæ ob virtutem conſtatur, remuneratioque facienda eſt electione: hæc enim eſt amici, atque virtutis. Sed eſt faciendum & in ſocietate, quæ fit ob philoſophiam. Non enim tantæ dignitati pecuniæ æquari poſſunt, nec honos paris unquam fiet momenti. Sed ſatis eſt forſitan, ut & ad deos, atque parentes id, quod fieri poteſt. Quod ſi datio non ſit talis, ſed pro aliquo, maximè quidem oportet forſitan retributionem fieri, ut utriſque videtur eſſe pro dignitate. Si verò hoc non accidit, non ſolum neceſſarium, verùm etiam juſtum ipſum præhabentem hanc ipſam ſtatuere. Nam ſi quantum hic utilitatis habuit, aut pro quanto voluptatem expetit, tantum ille receperit, dignam de hoc remunerationem habebit. Etenim in rebus venalibus ita fieri conſtat. Et quibuſdam in locis ſunt leges, quæ vetant, ſponte actorum contractuum judicia eſſe: proptereà quod oportet unumquenque ad eum, qui credidit, ſic diſſolutionem facere, ut ſocietatem contraxit. Putant enim, eum juſtiùs eſſe ſtatuere, cui permiſſum eſt, quàm eum, qui permiſit. Etenim plerunque non æquè æſtimant qui habent, & qui accipere volunt. Sua enim cuique & ea, quæ dat, multo videntur pretio digna. Attamen retributio fit ea, quam ſtatuunt ii, qui capiunt, quantitati. Oportet autem fortaſſe non tanti æſtimare, quanti videtur dignum habenti, ſed quanti æſtimabat anteà, quàm haberet.

SUMMA ET EXPLANATIO CAPITIS PRIMI.

Quibus potiſſimùm præſidiis ſtabiliatur Amicitia diſſimilium, ſeu inæqualium; & unde oriatur multiplex illorum querela. Remedium in compenſatione ſitum eſſe, eaque à judice idoneo præſcripta. Quomodo illa ſit facienda.

CUM tot dicta ſint præcedenti libro de multiplici, ac diverſa Amicitia hominum æqualium & inæqualium, ſuperiorum & inferiorum inter ſe, pergit Ariſt. ad aſſignandum cauſſas accuſationum, quæ ſæpe inter amicos excitantur, & earum cautionem, ſeu remedia opportuna, ut ſic Amicitia ſarta tecta ſervetur. Dividit verò caput in quatuor partes. In prima quærit, quidnam ſit illud, quo Amicitia inæqualium, ſive diſſimilium conſervari queat: In ſecunda obſervat, accuſationes & querimonias eſſe in iis Amicitiæ formis, in quibus analogum, ſeu proportionatum non retribuitur. In tertia decernit, eiuſmodi querelas compenſationis æſtimatione tolli: aſſignatque judicem idoneum ejus æſtimationis. In quarta demum præſcribit modum, quo ipſam compenſationem facere oporteat.

2. Circa primam partem exquirit & demum invenit remedia idonea ſtabiliendæ Amicitiæ inter homines inæquales, ſive diſſimilis conditionis; quoniam ii præcipuè ratione diſparitatis, ac diverſarum artium invicem in querelas & expoſtulationes prorumpunt. Remedium verò potiſſimum eſſe ait, quod libro præcedenti traditum relinquit: ut analogum ſecundùm dignitatem inter utrumque amicum ſervetur: nimirum, illa menſura, juxta quam, rebus bene expenſis, officia mutua amicorum ad æqualitatem geometricam, ſive proportionis, redigantur. Sic enim ſervabuntur amicitiæ diſſimilium, præſertim vulgares illæ, quibus invicem colligati ſunt, quamvis leviter, incolæ ejuſdem civitatis. Ideo & exempla proponit opificum, inter quos ad qualemqualem Amicitiam ſtabiliendam oportet ſervari analogiam, ſeu proportionem; ſicut & ad ſervandam juſtitiam, cui affinis eſt Amicitia: quoniam utraque ſpectat æqualitatem, ſive arithmeticam, ſive geometricam. Porrò exemplum quod affert in ſutore & textore, pro æqualitate geometrica juſtitiæ Politicæ, proindeque & Amicitiæ eſt. Sutori enim non redditur calceus pro calceo, nec textori textura pro alia textura: ſed aliquid proportionatum alterius generis, ut frumentum, vinum, aut pecunia; quo fit compenſatio, ſive æqualitas proportionis. Sic igitur in Amicitia diſſimi-

lium

lium facere oportet, ut proportionatum alterius generis reddatur, quemadmodum in justitia Politica.

3. Verùm monet, adhuc esse latum utriusque discrimen; quoniam æqualitas necessaria ad servandam justitiam Politicam facilè deprehendi potest; cùm mensura quædam communis adinventa sit (nimirum, nummus) juxta quam facilè taxari possit pretium rei datæ & acceptæ, ut proinde æquale sit. Est enim nummus ejus institutionis & valoris apud homines, ut etiam ea, quæ secundùm naturam prorsus diversa sunt, beneficio ipsius ad proportionem & æqualitatem redigantur. Hoc autem adamussim servari in Amicitia non potest; quoniam beneficia, quæ sibi invicem amici communicant, non tam in rebus ipsis externis & corporatis sitæ sunt, quam in animorum affectibus: qui, quemadmodum sub sensum non cadunt, ita neque exactè mensurari & proportionari possunt.

4. Circa secundam partem observat, frequentes esse expostulationes, seu querelas inter amicos, qui arbitrantur sibi non reddi æquale adhuc secundum proportionem, seu æqualitatem analogam. Quandoque enim conqueruntur de minori affectu alterius amici erga se, quam par sit: quandoque autem de impari retributione secundùm bona externa. Quoad priorem querelarum caussam exemplum adhibet in iis, qui amantes supra modum, non redamantur æqualiter: ideoque conqueruntur quòd sibi par non reddatur. Quæ accusatio quandoque justa esse potest: quandoque non justa, nec rationi consentanea. Justa quidem videbitur si amator dignus æquali redamatione sit. Injusta autem si amator aut sit deformis, aut alia ex caussa non sit amabilis, saltem amore æquali. Et hæc quidem est prima querelarum caussa inter eos amicos, sive amatores, quos ἐραστὰς nominat, & latinè amasios dicimus. Posterior querelarum occasio cernitur in eo qui, cùm non amet, sed solùm ametur, accusat amatorem, quòd parcus fuerit in largiendo externa bona. Promisit enim aureos montes, & tamen reipsa præstitit parum aut nihil. Quam etiam querelam Arist. docet esse posse modò justam, modò injustam. Erit justa, si is qui amatur nihil præstiterit, quo demereatur adimpletionem promissi: injusta autem, si aliquid egerit, quo se indignum munere promisso reddat.

5. Hujus querelæ posterioris originem ait sitam esse in voluptate unius, & alterius utilitate: quarum quælibet si, postquam sperata fuit, non exhibeatur ab amico, in querelas accusationesque alterum eorum excitat. Quod certè in Amicitia perfecta, sive proborum, non habet locum: ut sæpe libro præcedenti dictum est, præsertim cap. 13. Quandoque etiam fontem ejusmodi querelarum docet consistere in eo, quod licèt amico retribuatur bonum aliquod externum, non tamen illud, quod promissum est, aut quod in votis habebatur, sed longè aliud. Quo fit, ut donum, sive munus ingratum sit recipienti, & perinde ab eo reputetur, ac si nihil omnino accepisset. Cujus querelæ exemplum petit lepidissimum in citharœdo, cui aliquis promisit præmium, & eò majus, quò dulcius caneret. Cùm verò ille dulcissimè cecinisset, ac deinde præmium à promissore exigeret; respondit hic, se jam implevisse promissum: quia cùm citharœdus babuisset æqualem voluptatem in canendo, ac promissor in audiendo, jam æqualis voluptas pro alia æquali reddita fuerat citharœdo. Verùm hic conquerebatur, & contendebat, sibi non fuisse promissam voluptatem, sed quicquam aliud. Simile est illud C. Cæsaris, Græculo poëtæ carmina sæpe pro carminibus reddentis, cùm tamen in scribendo solùm intenderet animum ad pecuniam.

6. Circa tertiam partem decernit ejusmodi querelas compensationis æstimatione tolli: sed priùs quærit, utriusnam sit æstimationem dati & accepti statuere; an ejus qui priùs dedit; an ejus qui priùs accepit? Huic quæstioni ut respondeat, constituit tria. Primum est, æstimationem compensationis ad utrumque spectare: nam & qui dat, compertum habet pretium doni, quod sciens prudens largitus est: & qui recipit, experimento didicit quantæ & quali ipsius indigentiæ subventum fuerit eo beneficio accepto. Secundum est, quamvis ad utrumque spectet, magis tamen spectare doni æstimationem ad recipientem, quàm ad donantem. Caussam verò in eo sitam docet, quòd is qui prior dedit, permittere videatur recipienti æstimationem doni, nec velle definire quantùm illud valeat, sed ipsi definiendum relinquere. Quare dantem comparat Protagoræ Sophistæ insigni, de quo legitur, postquam docuisset discipulos, solitum fuisse iis committere justam æstimationem doctrinæ ab eo receptæ, ut tantundem pretii ipsi exsolverent, quod ille in mercedem, sive præmium recipiebat. Quod & Plato in Protagora de ipso testatur. Et sane Protagoras in eo caussam propriam satis callidè egit ad majus pretium disciplinæ accipiendum; quoniam adolescentes honoris cupidi, & bonæ opinionis amantes, cogebantur liberalissimè æstimare, quod tanto labore didicerant, ut vel sic appareret, eos plurimùm profecisse in litteris. Quare memoria proditum est, Protagoram ea industria magnas sibi opes parâsse, quemadmodum & Gorgiam Leontinum, qui eadem arte usus est. Addit Arist. in dimetiendis obsequiis seu beneficiis alteri collatis, placere quibusdam illud Hesiodi:

Μισθὸς δ' ἀνδρὶ φίλῳ εἰρημένος ἄρκιος ἔστω.

Dicta verò merces ab amico sit satis ampla.

Quo significatur, eum qui fuit alteri auxilio, seu qualecunque beneficium præstitit, nulla conventione facta, sed sola spe retributionis ductus, contentum esse debere illa mercede, quam amicus definierit justam, si fortè res in controversiam vocetur.

7. Tertium ex constitutis ab Arist. est, quòd licèt æstimatio benefici potissimùm spectet ad recipientem, ut modò dicebatur, ac proinde ejus judicio stare debeat qui dedit, neque aliquid prætereà exigere; adhuc tamen oriri soleant querimoniæ ex eo quòd accipiens promiserit, aut sponte sua, aut exigente altero, se aliquid redditurum; quod tamen postea non præstat, aut reipsa, aut eo modo, quo pollicitus est. Quod etiam illustrat exemplo Sophistarum. Hi enim, testibus Platone, & Isocrate, antequam discipulos docerent, mira de se prædicabant, & singularem rerum abstrusarum cognitionem pollicebantur; tum ut gloriam nominis assequerentur, tum etiam ut à discipulis ingentem pecuniæ quæstum perciperent. Cæterùm postea meras nugas, & cavillos, aut tricas dece-

docebant. Sic ergo inquit Arist. multos esse, qui dum beneficia recipiunt, polliceantur mira & magna, instar Sophistarum: sed tamen nihil reipsa præstent, aut saltem non id, quod promiserunt. Unde & Isocrates jam allegatus eos carpit, quòd nequidem more Protagoræ permitterent discipulis æstimationem doctrinæ traditæ, absque pactione ulla præcedenti: sed initio stipularentur pretium cum discipulis, & ab iis vana expectatione delusis extorquerent ingentem pecuniæ summam.

8. Longe aliter, quàm iis Sophistæ, veri Philosophi: quorum est, non propter lucrum, sed ob honestatem & publicam utilitatem atque eruditionem docere, quod certè omni mercede, seu pretio, excellentius & æstimabilius est: eodem nomine Jurisprudentiam commendat Ulpianus, atque inæstimabilem pronuntiat l. 1. ff. *de variis & extraordin. cognit.* Unde Obertus Giphanius colligit nonnulla discrimina majoris notæ inter Philosophum & Sophistam. Hic enim multa & magnifica ambitiosè pollicetur; nihil autem præstat: insuper non tam rei, ac veritatis, quàm pecuniæ, studiosus est: denique & jure ac meritò exosus omnibus esse potest; quoniam fidem fallit. Contrà autem Philosophum nihil polliceri, quod non præstet: pecuniam contemnere: charum esse omnibus: idque usque adeò, ut Arist. non dubitet eum comparare parentibus, & ipsi Deo. Quemadmodum enim Deo, aut parentibus æquale reddi non potest; sic nec Magistris, seu veris præceptoribus Philosophiæ, nulla mercede, aut præmio pecuniarum fieri satis potest: quoniam illa inæstimabilis est. Unde Imperator Anton. Pius apud J. C. Modestinum lib. 6. *de excusat. tutorum, &c.* ita loquitur: *Philosophorum numerus idcirco præfinitus non est, quia pauci sunt philosophantes. At eos quidem, qui divitiis abundant, arbitror libenter de iis patriæ accommodaturos esse. Qui autem de pecunia cupidiùs & acrius contendunt, jam tunc ex eo nequaquam philosophari deprehenduntur.* Et Ulpianus loco paullò antè indicato, inquit: *An & Philosophi professorum numero sunt? Et non putem. Non quia non religiosa res est: sed quia hoc primùm profiteri oportet, mercenariam operam spernere. Proinde ne juris quidem civilis professoribus jus dicendum*: Nimirum, Philosophia, & Civilis sapientia, res sanctissima est: ideoq; nullo pretio nummario turpari aut dehonestari debet. Quæ omnia conferunt in scopum spectatum ab Arist. contendente, judicium & æstimationem compensationis esse permittendum accipienti; eoque contentum esse debere eum qui dedit, citra pactionem ullam. Quod si faciat, ut facere debet, nullæ erunt inter dantem & recipientem querelæ.

9. Circa quartam partem assignat modum, quo facienda sit compensatio, ac primò quidem in ea Amicitia, quæ honestate ducitur: deinde in cæteris. Primum ut exponat, præmittit, esse quasdam amicitias, in quibus nulla sit pactio, promissio, aut ἀνθομολογία, id est restipulatio, ut Lambinus interpretatur; quoniam accipiens beneficium nihil danti repromittit, neque datur ob remunerationem aliquam, vel intuitu compensationis; sed solùm in gratiam recipientis, sive propter bonum amici. In iis ergo generibus Amicitiæ docet Aristot. remunerationem non esse vulgari modo remetiendam, id est, juxta pactionem, aut promissionem (quippe quæ supponitur non intervenisse) sed juxta consilium & electionem dantis, absque ullo intuitu retributionis. Quod uberiùs docuerat lib. præced. cap. 13. circa finem.

10. Hinc verò digreditur breviter ad Philosophos ac Magistros, quemadmodum nuper adversus Sophistas: docetque in Amicitia illa, quæ inter Philosophos & ipsorum discipulos est, præjactam regulam æstimationis observari debere. Cùm enim doctrina ipsa quæ traditur, sit divinum quoddam, & omni pretio majus, non est vulgari pretio æstimanda: ideoque solùm perpendi potest juxta consilium & electionem docentis. Qui, cum solius honestatis gratiâ doceat, & ingenio virtutis amore doctrinam discipulis tradat, ut ipsi fructum saluberrimum reportent; nullam aliam retributionem proportionatam habere potest, quàm eorundem discipulorum animum, voluntatemque, seu dilectionem. Hac enim contentus esse debet Philosophus, neque mercedem ullam aliam parem sperare potest: sicut nec Dii, aut parentes, inquit, aliud à nobis habere possunt, quàm ut pro viribus eos diligamus & honoremus. Quippe præter mutuum amorem & honorem, τιμὴ ἰσόῤῥοπος οὐκ ἂν γένοιτο, *pretium æquilibre haud unquam invenietur.*

11. Sequitur ut assignet modum compensationis faciendæ in cæteris amicitiis, quæ non honestate, ut præcedens, sed voluptate, aut utilitate ducuntur. In iis ergo docet, judicium, seu æstimationem, faciendam esse à dante & recipiente beneficium, sed præsertim à recipiente. Quod & jam docuerat lib. 8. c. 13. circa finem, & modò duplici ratione confirmat. Prima est. Is cui melius perspecta est quantitas beneficii collati, aptior est ad æstimandam illius compensationem. At recipienti meliùs perspecta est quantitas beneficii collati, quàm danti. Ergo recipiens aptior est, quam dans, ad æstimandam compensationem. Quæ ratio licèt videatur solùm procedere in Amicitia utilitatis, etiam locum habet in Amicitia voluptatis; quoniam non minùs is qui voluptatem recipit, quàm qui utilitatem, conscius est quantitatis beneficii accepti, sive illud sit utile, seu jucundum. Præcipit enim experimentaliter, præ donante, quantùm desiderii, vel indigentiæ suæ expleverit voluptas, aut utilitas sibi ab alio collata. Illustratque rem Aristot. exemplo rerum venalium, in quibus, licèt venditor initio assignet pretium, & plerunque majus justo; emptor tamen, sive recipiens rem venalem, est qui ultimò taxat pretium rei, juxta illius valorem & suam indigentiam, sive utilitatem exinde provenientem. Sic igitur dicendum, utilitatem & voluptatem in ejusmodi amicitiis, potiùs judicio recipientis, quàm dantis, definiri debere, ac proinde & compensationem.

12. Secunda ratio, qua utitur in idem probandum desumitur ab authoritate legum receptarum apud quasdam civitates, quibus prohibebantur omnia fori judicia actionesque circa eos contractus, qui certa pactione duorum celebrati fuissent: & præcipiebatur ut si fortè ille qui tradidit alteri rem suam exigeret compensationem majorem, quàm sibi à socio oblatam; judicium, sive æstimatio pretii non esset penes dantem, sed penes accipientem; utpotè conscium utilitatis,

quam ex ea percepit. Ergo in iis amicitiis, quæ utilitate ducuntur, judicium compensationis potiùs ad recipientem, quàm ad dantem spectat. Observat verò Aristoteles eum qui rem acceperat, debuisse illam æstimare ex indigentia, qua laborabat priusquam rem acciperet: quia post expletam indigentiam non tanti res æstimantur, quàm antea:

CAPUT SECUNDUM.

Quòd singulis pro dignitate sunt beneficia rependenda.



ABENT autem & talia dubitationem, utrùm oporteat omnia patri tribuere, in omnibusque obtemperare: an ægrotanti quidem parendum sit medico: deligenti verò ducem exercitûs deligendus sit rei militaris peritissimus homo. Simili modo, utrum amico sit potiùs, an studioso subministrandum: & an benefactori reddenda sit gratia, an sodali potiùs dandum, si utrunque fieri nequeat. Omnia igitur talia exactè determinare, non est facile. Multas enim, ac varias habent differentias, & magnitudine, & parvitate, & honestate, atque necessitate. Verùm non omnia eidem esse tribuenda, non est obscurum. Atque beneficia plerunque reddenda sunt potiùs, quàm est largiendum amicis: sicut & mutuum reddendum est potiùs, cui debeas, quàm dandum sodali. Fortasse autem neque hoc agendum est semper. Ut redemptum à prædonibus, utrum eum, qui ipse redemit, redimere vicissim oporteat, quicunque is sit: aut non capto quidem, repetenti verò mutuum, reddere, an redimere patrem? Videbitur enim, patrem potiùs, quàm se, etiam redimere illum oportere. Debitum igitur, ut diximus, simpliciter est reddendum. Si verò datio honestate, aut necessitate excedat, ad hæc ipsa est declinandum. Interdum enim neque est æquum, beneficium retribuere, cùm alter quidem in studiosum, sciens studiosum esse, contulit beneficium, alter autem illum flagitiosum esse existimat. Nonnunquam enim nec ei, qui mutuavit, vicissim est mutuandum. Nam ille quidem putans se recepturum, bono mutuavit viro: hic autem non sperat à pravo recipere. Sive igitur re vera hoc sic se habeat, non æqualis est dignitas: sive non ita quidem se habeat, putent autem sic se habere, non videbuntur absurdò facere. Quod igitur sæpe est dictum, sermones, qui de affectibus, actibusve fiunt, perinde habent definitionem, ut ea, circa quæ sunt. Non eadem igitur universis esse reddenda, neque patri cuncta, quemadmodum neque Jovi sacra omnia dantur, non est obscurum. Quod si diversa tribuenda sunt parentibus, & fratribus, & sodalibus, & beneficis, tribuenda sunt singulis sua, quæque ad quemque accommodantur. Sic autem & facere videntur. Nam ad nuptias vocant cognatos; genus enim iis est commune: quare & actus, qui circa hoc sunt. Et ad sponsalia etiam maximè cognatos propter idem putant accedere oportere. Videbitur autem parentibus maximè alimentis filios, ut debentes, opitulari oportere: & honestiùs esse iis, qui caussa sunt essendi, quam sibi ipsis subvenire. Honorem etiam ut diis tribuere oportet, non omnem autem parentibus, neque eundem patri, matrique, neque sapientis, aut imperatoris, sed patri paternum, & similiter matri maternum. Omni quoque seniori honor est tribuendus, qui ad ætatem accommodatur, assurgendo, locoque cedendo, & talibus. Sodalibus autem, atque fratribus præstanda est libertas, omniumque communitas. Atque cognatis, & iis, qui sunt ejusdem tribus, & civibus, ac cæteris universis semper est enitendum, id, quod accommodatur, tribuere, & comparare, quæ insunt singulis ratione familiaritatis, & virtutis, aut utilitatis. Eorum igitur, qui generis sunt ejusdem, facile est judicium: differentium autem est, difficilius. Non tamen ob hoc desistendum est, sed ut fieri potest, ita est distinguendum.

SUMMA

SUMMA ET EXPLANATIO CAPITIS SECUNDI.

Iterum de compensatione debita pro beneficiis acceptis. An filius debeat parenti in omnibus obedire. An majori studio oporteat retribuere benefactori, quàm largiri amico. Quæ tandem quibus exhiberi possint, aut debeant.

CUM multus sit Arist. in abscindendis querelis, quibus Amicitia dissolvitur, nihil intentatum relinquit, ut ea incorrupta servetur. Ideoque licet tot regulas hucusque præmiserit, adhuc differit de ratione dandi, ac reddendi beneficia; quoniam expostulationes inter amicos præsertim oriuntur ex eo quòd alter conqueratur de altero, sive quia non dat, sive quia non reddit. Quare in hoc capite agit de multiplici genere compensationum, quibus fit beneficiorum rettibutio; & summatim docet, beneficia quidem retribuenda esse, sed non omnibus omnia. Dividit verò illud in quatuor partes. In prima quærit, utrùm patri sit obtemperandum in omnibus. In secunda decernit, plerunque majorem curam esse debere circa rerribuendum beneficium, quàm dandum amico. In tertia statuit, non omnia patri exhibenda esse. In quarta demum inquirit, quæ, & quibus exhiberi possint, aut debeant.

2. Circa primam partem, proponit triplicem quæstionem. Prima est, an oporteat filium omnia patri tribuere, & ipsi in quibuslibet jussis, absque discrimine ullo, obedire. Exempli caussa: si filio amplissima sit potestas in Republica ad largiendum quælibet bona, & varios honorum ordines: oportebitnè omnia illa patri suo largiri? Insuper: ægrotet filius, & præscribat medicus remedium calidum, pater verò frigidum. Tenebitur filius morem gerere parenti, potiùs quàm medico? Præterea. Si filio potestas data sit ad eligendum Imperatorem, sive ducem exercitûs, tenebitur, aut poterit parentem suum deligere in id muneris, ad summam rerum in bello? vel saltem illum, quem pater arbitratur deligendum? aut potiùs extraneũ aliquem bellicosissimum, & peritissimum rei militaris? Et ratio dubitandi esse potest: Quia, ut sæpe jam dictũ est decursu Operis, filius patri debet quod sit, nullaque retributione potest reddere æquale: ideoque tenetur colere & honorare patrem quantũ potuerit, ac per consequens ipsi semper obedire. Ergo tenebitur omnes honorum gradûs, quos habuerit in potestate, ipsi conferre, & obtemperare in infirmitate, potiùs quàm medico, & ipsum deligere ducem exercitûs, prætermisso quolibet extraneo, quamvis excellentiore, & peritissimo artis militaris. Aliunde verò ratio dubitandi urgere videtur in oppositum: quia nec bona communia Reipublicæ conferenda sunt, nisi juxta merita civium: nec licèt prætermittere consilium periti medici in ægritudine, nec præficere ducem exercitui juxta majorem sanguinis conjunctionem cum eligente, sed solùm juxta majorem peritiam artis militaris. Videtur itaque in utramque partem quæstio ingerere difficultatem. Secunda quæstio est: an potiùs amico, quàm homini probo, & virtute prædito, subveniendum sit in necessitate, ubi simul utrique subveniri non potest, sed necessum est alterum illorum derelinquere? Tertia: utrùm benefactori, & optimè de nobis merito, retribuere beneficium potiùs oporteat, quam amico dare? Omnia enim hæc in utramvis partem difficilia resolutu apparent, propter multiplices differentias secundùm magnitudinem, & parvitatem, & necessitatem, & honestatem.

3. Circa secundam partem incipit respondere quæstionibus jam excitatis, & primùm tertiæ illarum, in qua dubitabatur, an potiùs amico conconferendum primò sit beneficium, quàm retribuendum benefactori. In qua quæstione supponitur, amicum nondum benefecisse: nam sic dubium tolleretur è medio. Supponitur ulteriùs, non esse facultatem ad donandum simul uni, & retribuendum alteri; sed necessarium esse omittere alterum eorum. Nam si facultas ad utrumque esset, præstare deberet unum & alterum. Huic verò quæstioni primùm respondet, plerunque, ac ferè semper expedire magis ut benefactori retribuatur, quàm ut amico gratis beneficium conferatur. Id probat à similitudine sæpe tradita inter Amicitiam, & justitiam legalem. Hæc enim præcipit, ut quòd mutuò acceptum fuit, potiùs & priùs reddatur, quàm quod ultrò receptum est, seu absque obligatione stricta ad solvendum. Ergo & in Amicitia potiùs ac priùs retribuendum est beneficium ei qui dedit, quàm largiendum amico, a quo quis nondum quicquam accepit. Illud enim prius videtur obligationem moralem inducere, ideoque præferendum est huic posteriori.

4. *Sed tamen monet*, ut antea præmisit, hoc frequenter & ut plurimùm esse existimandum. Nam alioqui & raró oppositum facere expediet. Fieri enim potest, honestate, aut necessitate urgente, ut priùs beneficium sit largiendum amico, viro probo, quàm retribuendum benefactori. Ratio est: Quia in iis circunstantiis, quibus aliquid melius & excellentius est, præferre debet cuicunque inferiori bono. Atqui possunt esse circunstantiæ, in quibus melius & excellentius sit largiri beneficium amico; aut viro probo, quàm retribuere benefactori. Ergo tunc præferenda est largitio beneficii in amicum, aut virum probum, retributioni in benefactorem. Major videtur per se nota: Quia honestatis lex impellit rationalem animum ut deligat id, quod rebus omnibus prudenter expensis melius & excellentius est. Minor autem probatur ab Aristotel. multiplici rerum eventu. Possunt enim incidere ea tempora, ut amicus, aut vir probus, aut sodalis à latronibus capiatur, aut in vinculis habeatur. In iis autem circunstantiis nemini dubium esse potest, quin melius, & excellentius sit, largiri beneficium, seu succurrere amico, viro probo, parenti, aut sodali, quàm iis in extrema ferè necessitate relictis, retribuere benefactori. Potest præterea accidere, ut benefactor, qui probus primùm fuerat, jam improbus factus sit, & paratus putetur ad malè expendendum antidotum, seu donum retribuendum, sive in turpia, sive in perniciosa aliis. Potest demum evenire,

ut improbus mutuò aliquid dederit probo viro; quoniam certam sperat retributionem, & tamen probus vir non teneatur vicissim ei mutuò dare; quoniam non sperat ab improbo solutionem. Ergo possunt esse circumstantiæ, in quibus melius, & excellentius sit largiri beneficium amico, aut probo viro, quàm retribuere benefactori. Claudit denique resolutionem quæstionis hujus asserendo, ut suprà, materiam hanc esse admodum variabilem, & diversimodæ inspectionis, propter conditionem ipsam rerum humanarum maximè mutabilium, præsertim earum, quæ ad Amicitiam, & officia spectant, quare non posse unam aliquam regulam in universum constitui, prorsus inconcussam, & omni exceptione liberam. Quod & Gellius lib. 1. cap. 3. allegato Theophrasto confirmat, & illustrari potest ex dictis lib. 1. hujus Operis cap. 4.

5. Circa tertiam partem discutit primam illam quæstionem, an filius debeat patri omnia conferre, & quomodolibet obedire, quæ dubitatio est bimembris. Priori parti respondet negando, filium tribuere debere omnia patri. Idque probat exemplo Jovis, cui etsi omnia deberi putarentur, non propterea omnes hostiæ, & cujuslibet generis victimæ offerebantur; sed propriæ, & in ipsius cultum peculiariter institutæ. Quamvis enim Jovi juxta varietatem cognominis variæ offerrentur victimæ, & aliæ quidem elicio Jovi, aliæ fulminatori, aut tonanti, aliæ prodigiali; non tamen omnes. Neque enim fas putabatur ipsi taurum, verrem, aut arietem immolare, ut inquit Asteius Capito apud Macrobium; quoniam eæ hostiæ Deorum aliorum propriæ existimabantur. Ergo licèt filius omnia, sive quicquid est, patri debeat, non tamen ei tribuere omnia potest. Quippe non omnia sunt omnibus reddenda, sed longè aliis, & dissimilibus dissimilia.

6. Si verò quærant, cujusnam generis sint ea, quæ disparibus, sive dissimilibus oportet tribuere; respondet, adhibito exemplo desumpto ex nuptiis, & funeribus, aut exequiis. Nuptiæ enim & exequiæ sunt duæ solemnitates, ad quas invitantur honoris gratiâ, non omnes, sed cognati, aut propinqui; quoniam nuptiarum celebratio est officium ad genus, & familiam spectans, sicut & exequiarum & funeris, juxta interpretationem Petri Victorii, Lambini, Aretini, Giphanii, & Gallutii, ita accipientium *τάφοις*; quamvis Argyropilus, & Turnebus, sequuti veterem Scholiastem Eustratium, non *funus*, aut *exequias*, sed *sponsalia* verterint. Cæterùm hi minùs benè, quoniam jam ante Aristoteles nuptiarum meminerat, & *τὸ κῆδος* græcè bustum, aut obitus est, à quo & Epicedion dictum, quasi luctus, aut lamentatio in funere, sive exequiis quæ olim ingenti sumptu, ambitu, & frequentia celebrabantur, invitatis ad eas, non omnibus, sed cognatis, honoris gratiâ. Hic enim honos non censebatur omnibus deferendus: sed iis tantùm, quos ejusdem sanguinis nexus conjungebat defuncto, neque ipsius posteris. Similiter ergo Arist. docet, filium non debere tribuere omnes gradus honoris, aut omnia bona patri suo; sed id tantùm, quod paternæ reverentiæ & dignitati consentaneum, ac decens fuerit.

7. Circa quartam partem assignat quid proprium sit decens unicuique, ut propterea ipsi reddatur, & nullæ sint querelarum occasiones. Cùm autem varii sint gradus, & diversæ conditiones personarum, quibus non eundem honorem reddere, aut obsequium exhibere par est; procedit Philosophus per singula: ac primò quidem circa parentes ait, iis deberi alimenta, cæteraque vitæ subsidia, & præterea honorem, reverentiamque. Id enim ad filios spectat, *ὡς ὀφείλοντας*, *tanquam debitores*. Obstringuntur enim parentibus arctissimo debito: ideoque honestiùs est, ut subveniant iis, tanquam *τοῖς αἰτίοις τοῦ εἶναι*, *caussis ut sint*, sive ipsius *esse*, quàm ut suæ ipsorum necessitati consulant. In quibus hæc ferè ratio continetur. Hoc ipso quòd filii debeant parentibus vitam ipsam, & quicquid sunt; debitores existunt ad vitam parentibus dandam, seu retribuendam, si quodammodo id possint. At ubi egestate, seu necessitate opprimuntur parentes, qui dat ipsis alimenta, & cætera subsidia necessaria, dat etiam iis vitam, seu retribuit eo modo quo potest. Ergo hoc ipso quòd filii parentibus debeant vitam ipsam, & quicquid sunt, debent etiam dare iis alimenta, & cætera necessaria subsidia. Præterea & statuitur ratione eadem, filios potiùs debere consulere parentum vitæ, quàm suæ ipsorum propriæ: atque adeò si contingat necessitas, seu periculum inevitabile alterutrius vitæ, debere subire filium jacturam suæ, ut vitam patris incolumem servet. Filius enim, quia vitam accepit à parentibus, debet iis vitam quoque retribuere, si potest. At in prædicta necessitate, seu periculo potest iis vitam retribuere. Ergo debet. Quare si contingat in naufragio unicam esse tabulam, in qua solus alter eorum possit evadere, infertur, filium debere patri eam permittere, cum certo periculo propriæ vitæ. Insuper, si pater extrema necessitate laboret, quamvis alia æquali urgeatur filius, tenetur patri subvenire, si potest vitam ipsius sartam tectam servare, quamvis propriæ jacturam faciat; quoniam alter non retribuet pro ratione debiti. Id autem si faciat, videbitur referre gratiam penè parem.

8. Unde minùs pia videtur lex quædam Atheniensium memorata à Vitruvio *in præfat.* lib. 1. qua filii eximebantur ab onere alendi parentes suos, si hi non curâssent eos institui aliqua honestiori arte. Minùs pia, inquam, apparet; quoniam independenter à titulo instructionis, seu disciplinæ, obstricti sunt filii ad quælibet officia exhibenda parentibus, veluti *τοῖς αἰτίοις τοῦ εἶναι*, *caussis sui esse*, sive ut sint. Quare apud quoslibet alios Græciæ populos universè sancitum erat, ut filii absque discrimine ullo parentes in necessitate positos alerent, & si secus, vincirentur. Idque longè ante omnem legem populorum ipsa naturæ conditio faciendum denotat trito illo exemplo ciconiæ gestantis supra humeros parentes senio confectos, & impotentes volandi. Quod ita accidere testatur idem Aristotel. *in Hist. Anim.* Plato *in Alcibiade*, Valerius Maximus lib. 5. cap. 4. Plinius lib. 10. cap. 23. Et Solinus cap. 43. *Polyhist.* addit, quantùm temporis impenderint ciconiæ fœtibus educandis, tantundem & illas à pullis in senio ali. Quare Ægyptii ad significandum hominem, qui patris curam gerit, depingebant ciconiam & cucupham, quòd hæ aves præ cæteris soleant genitoribus senio confectis retribuere, sive eodem modo gratiam reddere, quo educatæ sunt. Quod legere est apud Pierium lib. 17. *Hierogl.* Et Cassiodorus lib. 2. *Variar. epist.* 14. postquam pluribus hortatus est filios, ut parentibus in necessitate positis opem ferant;

rant; ita loquitur: *Ciconia redeuntis anni jugiter nunciatrix, ejiciens tristitiam hyemis, lætitiam verni temporis introducens, magnum tradit exemplum pietatis. Nam cum parentes senio confectos laxaverint pennas, nec ad cibos querendos idonei potuerint inveniri, pulli genitorum membra frigida plumis suis refoventes, escis corpora lassa reficiunt. Donec in pristinum vigorem ales grandæva redierit, pia vicissitudine juvenes reddunt, quod à parentibus parvuli acceperunt. Ideoque non immeritò vitâ longâ servantur, qui pietatis officia non relinquunt*. Quare & in numinis Adriani Cæsaris ciconia sculpta erat, cùm hac inscriptione, PIETAS AVGVSTA. Atque inter Græcos notum adagium est, ἀντιπελαργεῖν, id est, rependere vicem instar ciconiæ, quæ dicitur πελαργός. Idem verò quod universè à Græcis statutum fuisse diximus, etiam apud Romanos cautum fuit l. 5. *Siquis à liberis*, ff. *de liberis agnoscendis*.

9. Addit verò, filios, præter alimenta, debere etiam honorem, & reverentiam, sive observantiam illam, quam parentibus exhibere oportet. Honorem, inquam; quoniam Aristoteles judicat parentes esse similes diis, quibus præsertim honor debetur, & rebus divinis, quæ potiùs honorabiles sunt, quàm laudabiles, ut suprà dictum est lib. 1. cap. 12. ac propterea cùm parentes censeantur veluti quoddam divinum, non tam laudandi, quam honorandi sunt. Verùm præterea monet, quemadmodum non unus idemque honor defertur diis, summus Jovi, & inferior diis cæteris; ita non eundem honorem exhibendum utrique parenti, sed majorem patri, & minorem matri, quamvis utrumque observare & colere oporteat. Quod ipsum arbitratur Giphanius expressisse Paullum Jurisconsultum l. ultima, ff. *de in jus vocando*, illis verbis: *Etsi parentum non eadem sit potestas, eadem tamen utrique debetur reverentia*. Cæterùm eo loco non satis explicatur diversitas honoris tribuendi, quemadmodum in textu Aristotelis, qui palam docet, plus honoris patri, quàm matri deferendum.

10. Hinc gradum facit ad assignanda officia, quæ aliis debentur. Et post parentes, primo loco statuit viros sapientes; nimirum, magistros, de quibus cap. præcedenti insuper & Imperatores, seu duces exercitûs, Reges quoque & Magistratus: quoniam iis omnibus plurimum debemus, licèt minùs quàm parentibus. Secundo loco recenset seniores, seu grandævos, quos revereri & colere par est, iisque assurgere, & loco cedere, aliaque honoris signa exhibere, quæ ab eodem Arist. indicantur lib. 1. *Rhetor.* ac Sallustio lib. 5. *Hist.* (quod opus periit) apud Nonium. Quare insignis est laus illa, qua gloriabatur Pompejus, quòd sibi juveni adhuc delata fuissent eadem honoris & observantiæ signa. Tertio loco numerat fratres & sodales, inter quos omnia esse communia vult, & παῤῥησίαν quandam, id est, liberiorem loquendi licentiam, juxta quam, sine ulla dissimulatione, vicissim se admoneant & objurgent, ubi opus fuerit ad emendationem morum. De quo legendus Plutarchus lib. 1. *Problem. Symposii*, cap. penult. Denique postremo loco numerat cognatos, tribules, & cives: atque unicuique eorum docet tribui debere, quod congruum ipsi est, pro ratione conjunctionis & propinquitatis. Undequò propinquior quis fuerit, quò melior quò utilior, eò plura aut majora ei officia debentur. Verùm id singulatim definire, difficillimum esse monet; quamvis aliquantò faciliùs appareat in iis, qui sunt ejusdem generis, sive sanguinis.

Vide D. Thomam 1. 2. quæst. 26. art. 9. 10. 11. & 12. atque illius Interpretes.

CAPUT TERTIUM.

Quando servanda Amicitia.



EST etiam dubitatio, si dissolvendæ sint amicitiæ, necnè, ad eos, qui non permanent, an ad eos, qui ob utilitatem, aut voluptatem amici sunt, cùm hæc non habent. Nec est absurdum dissolvi: illorum enim erant amici, quibus deficientibus, rationi consonum est non amare. Incusaverit autem quispiam, si ob utilitatem, aut voluptatem amans, ob mores simulat amare. Quod enim superiùs diximus, plurimæ fiunt incusationes inter amicos, cùm non similiter optant, & sunt amici. Cùm igitur quispiam sua se opinione fefellerit, putaveritque ob amores amari, nihil illo tale agente, tum se ipsum is accusare debet. Cùm verò à simulatione illius deceptus fuerit, tum eum, qui decipit, justum est accusare, & magis, quàm eos, qui nummos adulterinos conficiunt, quantò maleficium ipsum circa præstabilius est. Quòd si acceptat ut bonum, factus est autem pravus, atque apparet, estne amandus? An impossibile est? siquidem non omne quodvis est amabile, sed bonum. Neque autem dignum est, pravum amicum habere, neque oportet: non enim amatorem pravorum esse oportet, neque similem evadere pravo. Dictum est autem, simili esse amicum. Estne igitur statim amicitia dissolvenda, an non omnis, sed in qua est incurabilis ob pravitatem? Qui autem emendari possunt, iis magis ferendum est in moribus auxilium, quàm in pecuniis, quantò præstabiliores sunt, & magis amicitiæ proprii. Nil autem absurdi videbitur facere, qui amicitiam dissolvit: non enim huic aut tali amicus erat. Cùm igitur mutatum ad priores mores redigere nequeat, sese ab illo sejungit. Quòd si alter permaneat, alter magis bonus evadat, multumque virtute differat, estne utendum amico? an fieri nequit? In magna autem distantia maximè manifestum fit, ut in amicitiis, quæ à pueritia

ritia contrahuntur. Nam si alter mente permaneat puer, alter in optimum virum evaserit, quonam modo fuerint amici? cùm neque eadem ipsis placeant, neque eisdem gaudeant, doleantque. Neque enim hæc erunt in ipsis. Sine verò his esse amici non possunt. Simul enim ipsos vivere impossibile est. Atque de his antè diximus. Oportetne igitur ipsum non secus ad illud sese habere, quàm si amicus nunquàm fuisset? An factæ memoriam consuetudinis habere oportet. Atque ut amicis potiùs, quàm alienis, arbitramur gratificare oportere, sic & iis, qui fuerunt amici, tribuendum est aliquid ob amicitiam, quæ anteà fuit, cùm non ob exuperationem pravitatis est dissolutio facta.

SUMMA ET EXPLANATIO CAPITIS TERTII.

Amicitiam, quæ utilitate, aut voluptate ducitur, cessante eo fine, dirimi. Similiter & illam, quæ honestate nititur, ubi virtus deseritur. Proficientem in honestate non posse diu manere in Amicitia cum eo, qui parùm, aut nihil proficit. Eam tamen, quamvis dirempta fuerit, non omni prorsus oblivione sepeliendam.

DICTUM est sæpe, tam hoc libro, quàm præcedenti, plures esse accusationes, & querimonias inter amicos, ratione quarum Amicitia ipsa subeat dissolutionis periculum. Nunc autem inquirit Philosophus, an quandoque sufficientes, sive idoneæ caussæ existant ad Amicitiam dirimendam. Dividitque caput in quatuor partes. In prima statuit, caussam dissolvendæ ejus Amicitiæ, quæ voluptate, aut utilitate ducitur, sitam esse in eo quòd jam nulla spes sit voluptatis aut utilitatis. In secunda decernit, Amicitiam illam, quæ honesto nititur, dirimi, ubi defecerit virtus: sed tamen solvendam non esse statim ac alter amicorum desierit esse probus. In tertia observat, proficientem in virtute, non diu retinere Amicitiam cum eo, qui non proficit. In quarta demum monet, non omni prorsus oblivione delendam esse Amicitiam, quamvis dirempta fuerit ex caussis idoneis.

2. Circa primam partem indicat, posse non leviter dubitari, utrùm Amicitia solvenda sit, ubi alter amicorum valde mutatur, nec similis sibi persistit: an potiùs oporteat adhuc persistere alterum in eadem benevolentia. Respondet verò, in Amicitia, quæ voluptatem spectat, & in ea quæ utilitatem, posse solvi mutuam benevolentiam jure ac meritò, ubi alter fit injucundus, aut inutilis alteri. Quod ferè sic probat. Ubi cessat caussa efficiens & conservans Amicitiam, rationabile est ipsam cessare, seu non procedere ulteriùs. At caussa conservans Amicitiam jucundam, & utilem, est voluptas, aut utilitas. Ergo ubi cessat voluptas, aut utilitas, rationabile est cessare Amicitiam jucundam & utilem. Cessat autem, si alter amicorum reddatur injucundus, aut inutilis alteri. Ergo in hoc eventu rationi consonum est ut Amicitia solvatur. Itaque cum in iis duobus generibus Amicitiæ sola voluptas, aut utilitas mutua utriusque amici sit caussa effectrix & conservatrix Amicitiæ, permanebit, vel mutabitur hæc, prout contigerit voluptatem utilitatemvè, *διαμένειν, ἢ ἀλλάττεσθαι, permanere, aut mutari.* Quod ipsum ferè tradiderat lib. 8. cap. 3. & 4. ac libro hoc cap. 1. Quæ doctrina maximè illustratur à Cicerone *in Lælio*, ubi docet, esse quandam veluti calamitatem in amicitiis dirimendis, & caussam hujus assignat mutuatà ex Arist. dum ait: *Sin autem & morum & studiorum, ut fieri solet, facta erit mutatio, &c.*

3. Hinc digreditur ad querimonias & expostulationes amicorum, de quibus ante fusiùs disseruit: & addit nunc, quasdam earum justas esse, quarum proinde caussâ meritò Amicitia deponi valeat. Potissimùm verò expendit illam, quæ sita est in simulatione alterius amicorum, decipientis alterum. Quandoque enim accidit, ut quis fingat se amare alterum propter morum honestatem; & tamen sola voluptate, aut utilitate ducatur. Quo casu, si alter id noverit, habebit justam expostulationis caussam, & meritò Amicitiam deseret. Si verò adhuc eo comperto, voluerit in Amicitia persistere, immeritò accusabit alterum: sed potiùs de seipso conqueri potest, quòd sciens prudens voluerit permanere in Amicitia, cum eo, à quo se decipi novit. Porrò ejusmodi simulatores homines non amare amicum, sed seipsos quantumvis oppositum verbis profiteantur, & dicant se sola honestate morum alterius duci; exinde constat, quia unam voluptatem, aut utilitatem amant, quæ bonum proprium ipsorum est. Ergo potiùs amant seipsos, quàm amicum. Unde urgens accusandi ratio est probis viris adversus illos, & multò gravior, quàm sit contra eos, qui monetam publicam corrumpunt, & adulterinam faciunt. Quod sic probat: Multò major querela & accusandi ratio est contra illum, qui corrumpit & adulterat præstantius bonum, quam contra eum, qui adulterat bonum inferius. At qui fucatam Amicitiam, id est, jucundam aut utilem, simulat pro honesta, is sanè corrumpit & adulterat præstantius bonum, quàm qui monetam falsam solvit pro vera. Amicitia enim honesta est longè præstantius bonum, quàm vera moneta. Ergo multò major querela, & accusandi ratio est contra eum, qui fucatam Amicitiam simulat pro honesta, quàm contra eum qui adulterat monetam.

4. Circa secundam partem inquirit duo. Primum est, utrùm etiam in Amicitia perfecta, sive quæ honesto ducitur, suboriri possint justæ caussæ ad eam dirimendam. Secundum, an iis suppositis, statim solvenda sit; an potiùs oporteat aliquandiu expectare. Priorem quæstionem resolvit, affirmando, posse etiam in honesta Amicitia suboriri rationabilem, seu idoneam caussam, ut ea dissolvatur: si, nimirum, alter amicorum ex probo & virtutis cultore improbus effectus sit. Tunc enim non oportet persistere in Amicitia cũ illo; sed potiùs eã deserere.

Asser-

Assertionem hanc dupliciter probat. Primò sic. Secundùm perfectam Amicitiam omnis amor debet esse ad alterum, propter virtutem & honestatem, quæ in ipso est. At ubi alter amicorum effectus est improbus, nulla virtus & honestas in ipso est. Ergo ubi alter amicorum effectus est improbus, secundum perfectam Amicitiam nullus amor est ad alterum. Quare superest, ut Amicitia utriusque dissolvatur, ubi in altero deficit honestas. Secundò sic probat. Nequit ullum Amicitiæ genus retineri inter dissimiles: cùm omnis Amicitia similitudinem amicorum exigat: ut lib. 8. præsertim cap. 6. statutum fuit. At ubi alter amicorum factus est improbus, ambo redduntur dissimiles. Ergo ubi alter amicorum factus est improbus, nequit inter eos Amicitia retineri.

5. Posteriorem quæstionem dirimit asserendo, non statim deserendam esse probo homini Amicitiam cum illo, qui improbum se reddidit; sed tunc solùm eò vitiositatis deveniat, ut deploratissimus, aut insanabilis habeatur. Prior pars probatur. Quia è re veri & probi amici est, ut si alter amicus defecerit ab honestate morum, studeat quàm primum & serio ipsum ad virtutem, & probitatem reducere, qua monitis, qua beneficiis, qua objurgationibus. Multò magis enim apparet in hoc vera & probata Amicitia, quàm si amico in bonis corporis, fortunæ, aut honoris jacturam subeunti, opem & auxilium præstet. Ergo non statim ac ille deviaverit ab honesto, deserenda Amicitia cum illo; sed expectandum aliquandiu, & curandum si fortè resipiscat. Posterior autem pars suadetur: Quia ubi deficit omnino, desperatusq; est finis Amicitiæ, frustra illa retinetur. At ubi alter amicorum ita improbum se reddidit, ut nulla jam admonitione, objurgatione, aut beneficio mores correcturus ereda tur, deficit jam omnino, desperatusque est finis Amicitiæ; nimirum, probitas ipsius. Ergo tunc frustra Amicitia retinebitur. Deferenda igitur erit, ne in cassum sit. Quam eandem doctrinam quoad utramque partem videtur tradere etiam Cicero *in Lælio*, quamvis non ita expressè, dum ait, omnes quidem ejusmodi amicitias dirimendas esse; verùm cum hoc discrimine, quòd cùm leviter improbo paullatim solvendæ sint; eum perdito autem, & profligato statim præcidendæ.

6. Circa tertiam partem proponit aliam quæstionem in hunc ferè modum. Inter amicos, qui honestate ducuntur, accidere aliquando potest, ut alter in virtute admodum proficiat, proindeque ex bono, qualis antea erat, optimus fiat: alter verò lentiori gradu, & longè inferiori, in honestate permaneat, ideoque nunquam meliorem se præstet, nec optimus unquam futurus appareat. In hoc eventu, quid facere oportebit? Retinenda erit ab honestiori Amicitia, an deferenda? Respondet verò generatim, & subdubitando, videri, non posse utriusque Amicitiam stabilem esse inter eos, quorum virtus, seu probitas tam longo intervallo dissidet. Deinde & expressiùs pronuntiat, eam servari non posse, propter dissimilitudinem ingentem utriusque, idque confirmat exemplo eorum, qui à pueritia mutuam inierunt Amicitiam, propter similitudinem ætatis & morum. Si verò postea alter eorum progressu ætatis mores mutaverit, & evaserit probus vir, ac prudens, alter autem moribus puer permanserit ut antea, nulla alia mutatione facta, nisi ætatis; nullatenus jam erit Amicitia inter utrunque. Ratio erit: quoniam Amicitia retineri non potest inter eos, qui nequeunt diu familiariter agere, aut jucundum habere convictum: cùm duo hæc ad Amicitiam exigantur, ut dictum est lib. præcedenti cap. 7. At is qui semper moribus puer est, & is qui vir prudens, ac probus evasit, nequeunt diu familiariter agere, aut jucundum habere convictum, prohibente id magna dissimilitudine morum. Ergo is qui semper moribus puer est, & is qui vir prudens ac probus evasit, nequeunt Amicitiam retinere. Hæc autem ratio ferè ex æquo militat inter duos, quorum alter in virtute magnos & assiduos profectus facit, alter verò nullos: cùm inter eos tanta sit morum distantia, ut videantur non posse diu familiariter agere, aut jucundum convictum habere. Ergo neque inter eos Amicitia retineri potest. Vel certè, ut monet Burleus, solùm imperfecta Amicitia inter eos manere poterit, qualis inter admodum superiorem & inferiorem, juxta dicta lib. 8. c. 7. nuper allegato.

7. Circa quartam partem inquirit, qualiter se gerere invicem debeant, qui Amicitiam justis ex caussis diremerunt: an perinde ac si nunquam antea amici fuissent, an servato invicem aliquo benevolentiæ gradu, quamvis inferiore. Huic dubitationi Arist. expressè non respondet. Sed tamen, quantùm ex verbis ipsius conjici potest, existimare videtur, habendam semper esse rationem aliquam veteris Amicitiæ, neque illam alta oblivione delendam. Cæterùm adhuc monet cautionem adhibendam esse, sive distinctionem. Aut enim Amicitia soluta fuit (perfecta, inquam, sive honesta, de qua solùm hoc loco agitur) propter mutationem alterius à probo in improbum communiter dictam, sive in qua is non admodum exorbitavit: aut propter ingentem, & insolitam mutationem, qua pessimus, vel insanabilis redditus est. In priori eventu, oportebit aliqualem benevolentiam permanere, & memoriam Amicitiæ veteris; quoniam indignitas amici non videtur tanta, ut debeat æterna oblivione deleri. In posteriori autem, cùm ille adeò exorbitaverit, & usque adeò contrarium moribus se præstiterit, videtur omnino prætermittendus, ac si nulla unquam necessitudo cum eo fuisset.

CAPUT

CAPUT QUARTUM.

Quæ opera Amicitiæ, & quòd non sit pravorum.


EA verò, quæ ad amicos attinent, & quibus amicitiæ definiuntur, ex iis, quæ ad se ipsum quisque facit, profecta esse videntur. Ponunt enim eum amicum esse, qui vult, & agit bona, vel quæ videntur, amici gratiâ: aut eum, qui vult esse, vivereque amicum, gratiâ ipsius amici: quod quidem matribus ad suos accidit filios, & iis amicis, qui sunt offensi. Quidam autem eum esse dicunt, qui versatur unà cum amico, & eadem expetit: aut eum, qui dolet unà, atque gaudet cum amico. Maximè autem & hoc matribus accidit. Horum etiam aliquo & amicitiam ipsam definiunt. Unumquodque autem horum, viro competit erga se bono: reliquis verò ea ratione, qua tales esse existimant. Videtur autem, ut dictum est, virtus & studiosus ipse, unicuique esse mensura. Hic enim sibi ipsi consentaneus est, ac eadem affectat anima omni. Et vult igitur sibi ipsi bona, & quæ apparent, ac agit. Est enim viri boni, bonum agere, & sui ipsius gratiâ. Mentis enim caussa, quæ quidem unusquisque esse videtur, & vult etiam se vivere, salvumque esse, atque id maximè, quo sapit. Est enim bonum homini studioso, esse. Unusquisque autem sibi vult ipsa bona. Factus verò alius, nullus expetit cuncta, illud quod est factum habere. Habet enim & nunc Deus summum bonum, sed est id, quod est ipse. Videtur autem id unusquisque esse quod intelligit, aut maximè, atque talis, secum degere vult. Libenter enim hoc, cum voluptateque facit. Nam & actarum rerum recordatio perjucunda est, & futurarum spes bona. Talis autem afficit voluptate. Et insuper contemplationibus mente abundat. Prætereà maximè secum unà dolet, atque lætatur. Idem est enim omnino ipsi molestum, atque jucundum, & non aliàs aliud. Est enim sine potentia protsus. Ex eo igitur, quia unumquodque ipsorum ad se ipsum competit studioso, ad amicum autem sic se habet, ut ad se ipsum (amicus enim est alius ipse) & amicitia videtur horum aliquid esse, & quibus hæc insunt, videntur esse amici. Quærere verò utrum ad se ipsum sit, an non sit, amicitia, nunc omittamus. Videbitur autem hoc amicitia esse, quo duo, vel plura ex iis habet, quæ dicta sunt. Et quòd maxima amicitia similis est ei, quæ est ad se ipsum. At verò videntur ea, quæ dicta sunt, & ipsis multis inesse, quamvis sint pravi. An hoc participes ipsorum sunt, quo sibi ipsis placent, & bonos se esse existimant? Nam eorum, qui vehementer sunt pravi, atque nefarii, nemini hæc insunt: sed nec inesse videntur, ferè autem neque pravis. Dissident enim secum, & alia quidem cupiunt, alia autem volunt, ut incontinentes. Nam iis, quæ bona sibi videntur, anteponunt ea, quæ voluptate afficiunt, atque nocent. Quidam tursus ob formidinem, atque inertiam eas agere res committunt, quas putant sibi ipsis optimas esse. Qui verò multas res graves, atque nefandas egerunt, vitam ob pravitatem odio habent, ac fugiunt, sibique mortem consciscunt. Quærunt prætereà alios ipsi flagitiosi, quibus cum versentur, se verò ipsos fugiunt. Nam si sint secum, recordantur multarum, graviumque rerum, & sperant alias tales. Si cum aliis autem sint, obliviscuntur. Atque cùm nihil habeant, quod sit amabile, nulla re prorsus afficiuntur ad se ipsos, quæ ad amicitiam attinet. Neque igitur unà secum gaudent, atque dolent: est enim eorum anima in seditione. Atque interdum ob pravitatem dolet, abstinens à quibusdam, interdum lætatur. Et hæc quidem pars huc, illa autem illuc trahit, ut divellentes. Quod si fieri nequeat ut doleat simul, atque lætetur, at paullò post dolet, quòd lætatus fuit, & nollet sibi ipsi illa voluptati fuisse. Improbi nanque pœnitentia sunt referti. Improbus igitur ne erga se quidem amicè affectus est, propterea quòd nihil habet, quod sit amabile. Quod si ita sese habere vehementer est miserum, totis viribus fugienda est pravitas, & enitendum est bonum esse. Sic enim & ad se ipsum habebit amicè, & alii amicus poterit esse.

SUMMA

SUMMA ET EPLANATIO CAPITIS QUARTI.

Amicitiæ officia, seu opera, quænam sint, & qualiter à viro probo exhibeantur. Quomodo etiam sibi bona velit, etiam data hipothesi quòd esset fieretve alius à seipso. Qualiter è contrà se habeat improbus, & quam alienus sit ab amicitia, benevolentia, ac concordia, erga seipsum.

DICTUM est hucusque, quibus querelis, seu expostulationibus obnoxia sit Amicitia, quomodò præterea illa solvatur, aut conservetur. Nunc procedit Arist. ad assignandum opera, sive officia, quibus illa stabilitur, & integra perserverat: ac potiore capitis parte docet, Amicitiæ opera ab amore sui ipsius ortum ducere. Dividitur autem illud in tres partes. In prima indicat, quænam sint Amicitiæ opera. In secunda assignat modum, quo vir probus versetur in eisdem operibus circa seipsum. In tertia demum observat, qualiter in iis se habeat improbus.

2. Circa primam partem statuit, veluti certum exploratumque, omnia illa opera, quæ probus amicus in amicum probum exhibet, procedere ex illo insito amore, quo secundùm naturam unusquisque afficitur erga seipsum. Eadem quippe probus amicus facit amici gratiâ, quæ faceret erga seipsum, aut vellet ab aliis fieri. Porrò vir probus nec faceret erga seipsum, nec vellet ab aliis fieri, nisi quæ sibi convenientia sunt, & secundùm rectam rationem. Non enim sibi inferret, aut inferri vellet mortem, vel malum aliud: sed bonum conveniens, & proportionatum, juxta rationis præscriptum. Ergo dum eadem ipsa vult amico & præstat, quantùm potest, regula eorum officiorum Amicitiæ est amor, quo amicus probus diligit seipsum.

3. Hinc procedit ad assignandum opera peculiaria Amicitiæ ex eo capite orta, & docet esse omnino tria. Probatque ex opinionibus aliorum, quamvis dissidentibus inter se. Prima est asserentium, eum verè & opere ipso amicum esse, qui amico bona vult, aut solida, aut quæ sibi apparent bona, eaque studet conferre ipsius amici gratiâ, & non propter quicquam aliud. Si enim aut non velit bona amico, aut non præstet cùm possit, aut præstet quidem, sed non ipsius amici gratiâ, profectò non exequitur opus proprium amici. Juxta hanc verò opinionem planè constat, unum, aut etiam potissimum Amicitiæ opus, esse eiusmodi beneficentiam. Secunda aliorum opinio est, illum verè amicum dicendum, qui exoptat, seu vult amicum bene esse, & bene vivere, non ob aliquam sui ipsius utilitatem, sed propter amici commodum. Idque exponunt exemplo, tum matrum, quæ summo amore volunt natos suos bene esse, & bene vivere, ob ipsorum commodum dumtaxat, & quamvis ab iis non cognoscantur, nec redamentur: tum & eorum, qui absque culpa ulla patiuntur offensionem & indignam suspicionem apud amicum; & tamen ipsi omne bonum, & prosperitatem exoptant, quamvis nullum inde commodum sperent. Juxta quam opinionem, unum ex præcipuis Amicitiæ operibus est benevolentia. Tertia opinio est arbitrantium, illum verè existimandum amicum, qui familiariter cum altero vitam exigit, eadem studia prosequitur, atque de eisdem rebus una cum eo delectatur, aut dolet. Quod & in matribus erga filios apparet, & in iisdem demum, qui stricto Amicitiæ nexu colligati sunt. Juxta hanc verò opinionem, præcipuum Amicitiæ opus est concordia, sive consensio animorum. Patet itaque, secundùm varias opiniones, præcipua Amicitiæ opera esse tria: beneficentiam, nimirum, benevolentiam, & concordiam. Quare de unaquaque earum postea singulatim disserit tribus capitibus sequentibus.

4. Circa secundam partem edisserit, qualiter vir probus se gerat in eisdem operibus erga seipsum: nam qui probus non est, verè & absolutè sibi ea non exhibet, sed solùm quatenus probus & amore dignus sibi ipsi videtur. Probus autem verè erga se tria illa exhibet amoris officia, eaque internoscit, tanquam solidæ virtutis notas, quas & in aliis divinare potest, seu cognoscere an iis insint. Quemadmodum enim in unoqnoque genere primum & optimum est mensura cæterorum; ita in officiis ad mores spectantibus vir probus est norma, canon, & veluti mensura aliorum. Quare oportet in illo esse, ut verè sunt, tria illa solidæ Amicitiæ opera erga seipsum: nimirum, beneficentiam, benevolentiam, & concordiam. Porrò vir probus erga seipsum beneficentiæ opera exercere videtur. Cùm enim habeat planè rationi subjectas perturbationes animi, ut libr. 7. definitum est, semper eadem opera facit, id est, rectæ rationi conformia, & sibi quàm maximè honesta, neque unquam vicissitudinem subit, aut desinit esse sibi similis. Ergo beneficentiam habere videtur erga seipsum. Præterea, semper sibi bonum & honestū vult *κατὰ πᾶσαν ψυχὴν, toto prorsus animo*, ut loquitur Arist. Hoc autem planè est, benevolentiam ad seipsum habere. Denique & concordiam secum servat, quia ita compositus animo est, ut nullis perturbationum procellis huc & illuc agatur: sed semper idem velit, ac nolit, neque unquam sibi contrarius appareat. Ergo tria illa Amicitiæ opera præcipua exhibentur à viro probo erga seipsum.

5. Addit Philosophus loquensde viro bono: *vult sibi ipsi ἀγαθὰ, bona*, quo loquendi modo denotat, quemadmodum in Amicitia perfecta, quæ est ad alterum, vult quis bona amico, ipsius amici gratiâ, ita in benevolentia, quàm vir probus habet circa se, & quam supra docuerat esse fontem benevolentiæ in alios, velle sibi bonum gratiâ sui. Est enim unicuique, ut dicebamus, naturâ insitus

amor sui: atque adeò & bono viro; quoniam nequit naturam exuere. Quod & plures alii docent, usque adeò, ut & in proverbium abjerit. Unde illud Terentii in Andria:

Verum est verbum illud, vulgò quod dici solet,
Omnes sibi meliùs esse velle, quàm alteri.

Et eodem loco insuper:

Heus, proximus sum egomet mihi.

Plato etiam libr. 5. *de Legibus*: *Hoc est ergo quod ajunt, unumquenque naturâ sibi amicum esse, idque rectè fieri*. Idem Arist. lib. 7. *Magn. Moral. Nonnullis*, inquit, *videtur unumquenque sibi potissimum amicum esse*. Consonant & latina adagia, quale illud Plauti in *Trinummo*: *Tunica pallio propior*. Quod & apud Hispanos in paræmia est. *Mas cerca està la camisa, que el sajo*. Et illud insuper: *Genu est surâ propius*. Cui ad litteram Aristot. respondet: γόνυ κνήμης ἔγγιον, *tibia genu propinquius*. Quod Athenæus lib. 9. etiam affert. Et Theocritus Idyllio, cui epigrapha, *Charites*, id adaptat, viro tenaci, qui sibi uni vivat, & nihil amicis impertiri velit. Carmina sunt:

Verùm quisque sinu dextram occulit, illud & unum
Cogitat, unde sibi congesta pecunia crescat,
Nec cuiquam, abstersa rubigia donet amico.
Imò statim hoc, mihi sura genu longinquior, inquit,
Ipsi malum aliquid detur mihi.

6. Verùm quoniam objicere quis posset, non esse probi viri, sed avari aut cupidi, velle alia propter seipsum, huic difficultati sponte occurrit Arist. atque probum virum velle sibi bona, ἕνεκα τοῦ διανοητικοῦ, *gratia animæ intelligentis*. Non est autem à probitate, sed honestate alienum, velle bona convenientia nobilissimæ hominis parti, qualis est rationalis animus, in quo virtutibus ac disciplinis instruendo, atque exornando potissima cura esse debet. Neque hic amor est qualis ille alius avarorum, aut cupidorum, in turpi quæstu, aut corporis voluptate, felicitatem suam constituentium: sed honestus, & rationali naturæ conformis. Unde & colligitur, virum probum rectè amare ipsam etiam corporis vitam, & bonam valetudinem; quoniam & illius amor naturâ insitus est: & id ipsum bonum ab eo amatur propter animæ bonum honestissimum, atque omni amore dignissimum.

7. Itaque vir probus amat sui ipsius gratiâ, sive propter animi perfectionem, bona omnia, quæ convenientia sunt, & secundùm rectam rationem amari possunt. *Factus verò alius* (inquit, Arist. juxta versionem Argyropili) *nullus expetit cuncta illud, quod factum est, habere*. Difficillima sanè verba. Adrianus Turnebus ita vertit: *Effectus verò alius, nemo velit illud, quod factum est, omnia habere*: Petrus Victorius. *Cùm autem redditus est alius, nullus expetit cuncta habere illud, quod effectum est*. Lambinus omnium expressiùs, licèt pene confugiens ad periphrasim: *Sed nullus est, qui si alius, quàm qui prius erat, effectus sit, optet id, in quod commutatus sit, bonis omnibus abundare*. Breviùs Gallutius: *Sed nemo est, qui commutatus in alium, velit id, in quod commutatur, habere bona omnia*. Difficilia, inquam, verba. Verùm eorum sensus ab eodem Lambino, & Obero Giphanio expressus est, ununquemque velle sibi bona omnia, dum manet idem. Nam si supponatur convertendus in quicquam aliud, ut in bovem, aut equum, secundùm illam μετεμψύχωσιν, *transanimationem* fictam à Pythagora, jam non optabit bona omnia rei illi, in quam converteretur; quoniam alia à se ipso esset. Ergo unusquisque potiùs sibi, quam alteri, bona vult. Aliud quoque exemplum affert Arist. ab impossibili. Deus suum habet bonum, sibi consentaneum, ac proinde summum & infinitum, quod sibi ipsi amat. Verùm facta hypothesi impossibili, ut mutetur in creaturam, jam non amabit bonum illud, sed aliud conveniens rei illi, in quam mutaretur. Unde effatum illud celebre D. Augustini Theologiæ facilè Principis Deum alloquentis: *Si tu esses Augustinus*, &c. potiùs mysticè & anagogicè, quàm ad litteram accipiendum est. Unusquisque ergo præcipuè amat bonum suum, sive conveniens ipsi, potiùs quàm alteri, juxta solitum naturæ cursum.

8. Pergit ulteriùs ut edisserat, nec deficere viro probo erga seipsum convictum illud, familiaritatem, jucunditatem, quam experiuntur amici, dum simul ætatem & vitam exigunt, ac frequenter conversantur. Vir enim exornatus virtutibus, secum agit, & libentissimè quidem, ac jucundissimè: quia caussam jucunditatis intra se habet, nimirum, virtutes ipsas, quas propriis operationibus adquisivit: memoriam rectè factorum, quorum recordatio dulcis admodum est, & spem præmii futuri. Idque præsertim in viro sapiente locum habet; quoniam frequenti contemplationis exercitio, atque animo sereno & quieto, potest ejusmodi voluptates puriùs percipere, & liberiùs ab omni fæce. Cui doctrinæ illustandæ prodest tritum illud: *Mihi & Musis*. Ac vox cujusdam Sapientis ab hominum societate remoti: *Non sum solus. Habeo qui cum colloquar, & tempus fallam; mentem meam*. Et insuper celebre illud Scipionis effatum: nunquam se minùs otiosum, quàm cùm esset solus. Unde & versus, quibus Ptolemæus è vulgò mortalium separatus de seipso dicere perhibetur:

Sum mortalis homo, vitæ quoque perbrevis: at cùm
Astra globosque poli scandere fert animus;
Tunc pedibus non calco solum, sed celsior alto
Adsto Jovi, atque almâ perfruor ambrosiâ.

9. Assignat præterea notam aliam Amicitiæ in viro probo erga seipsum, quòd una secum doleat & lætetur: & quidem de eisdem omnino doleat, & de eisdem lætetur; quoniam cum virtutis habito firmo & constanti præditus sit, semper sibi similis est, nec de uno eodemque modò dolet, & modò lætatur, ut improbi faciunt, propter turbulentiam affectionum inordinatarum, quibus identidem huc & illuc impelluntur. Quare vir probus ab Arist. dicitur ἀμεταμέλητος, *expers pœnitentiæ*. Quia omnis pœnitentia consistit in eo quòd sit dolor, seu tristitia de illo, quod aliquando placuit. At vir probus nunquam dolet, tristaturve de illo, quod aliquando placuit. Quod enim illi semel placet, semper placet: quod autem semel displicet, etiam displicet semper & ubique, propter constantem habitum honestatis. Ergo vir probus ἀμεταμέλητος, seu incapax pœnitentiæ est. Quæ ratio accipienda sine dubio est, etiam ad mentem Philosophi, de viro probo quandiu probus permanet. Nam si ex improbo factus sit probus, nec ratio vetat, nec Arist. prohibet, ut doleat de illo ipso, quo delectabatur, dum improbus esset. Similiterque ubi contingat, ex probo fieri improbum, delectabunt planè turpia opera, quæ antea exosa fuerant.

10. Con-

10. Concludit, amicitiam & amicum tribus operibus jam explicatis censeri: atque adeò exhibentem ea, aut sibi, aut alteri amico, debere amicum existimari. Hinc verò oriri statim potest disputatio, quam Arist. hoc loco non resolvit: an, scilicet, quis Amicitiam ad seipsum habeat. De hoc enim acturus est infrà cap. 8. & disserit *in Eudemiis* lib. 7. cap. 6. Verùm affinis hæc dubitatio est illi alteri, qua suprà lib. 5. cap. 11. quæsivit, an possit quis facere injuriam sibi ipsi. Et quemadmodum eo loco decrevit, neminem sibi ipsi injurium existere, quia injuria est ad alterum: ita hoc loco dicturus videbatur, neminem sibi amicum existere; quoniam Amicitia ad alterum est. Cæterùm adhuc videtur nunc inclinare in affirmativam partem: quia ubi præcipua Amicitiæ opera sunt, ibi & Amicitiam esse necessum est. Atqui in viro probo erga seipsum præcipua opera Amicitiæ sunt: quod jam antè probavit Arist. & denuo repetit illis verbis, quanquam satis implexis & obscuris: *Videbitur autem hæc amicitia esse, quo duo vel plura ex iis est, quæ sunt dicta*. Ergo & in viro probo est Amicitia erga seipsum. Quod verò Eustratius, & Lambinus referant ea verba ad corpus & animam hominis, quæ sunt duo, & sufficiunt ut ratione eorum quis Amicitiā erga seipsum habeat; rejicitur planè: quia præjactis verbis Arist. se refert ad illa duo aut plura, quorum antè meminerat: ut patet dum inquit: *Ex iis, quæ dicta sunt*. Non meminerat autem corporis & animæ, quæ duo solùm sunt; sed operum Amicitiæ jam explicatorum, quæ duo aut tria sunt. Ergo Arist. non loquitur iis verbis de corpore & anima; sed de præcipuis operibus Amicitiæ.

11. Præterea, amicitiam hominis probi ad seipsum esse posse, apparet ex illa alia ratione, qua id conjicit, petitā ex vulgato usu loquendi. Summa enim duorum Amicitia comparari solet illi, qua unusquisque hominum est affectus erga seipsum. Unde & vox illa amoris plena: Diligo te sicut me ipsum; ac præterea: Ita sum tibi amicus, sicut ipse mihi. Quod & in sacris litteris exprimitur, præsertim divino illo præcepto: *Diliges proximum tuum, sicut teipsum*. Et de Jonatha legimus, dilexisse Davidem, sicut animam suam. Hoc autem modo non loqueremur, si nemo Amicitiam haberet ad seipsum. Videtur ergo esse Amicitiam hominis ad seipsum. Nec plura de hoc Arist. impræsentiarum; quoniam, ut dixi, rem discusurus est infrà cap. 8. Et hactenus de viro probo.

12. Circa tertiam partem disserit de homine improbo, & statuit, ac probat, sibi ipsi amicum esse non posse, neque ullum Amicitiæ genus habere: quia opera, sive notæ, aut indices veræ Amicitiæ, in eo non sunt. Ut verò rem clariùs doceat, distinguit varios improborum gradus. Quidam enim improbitate leviter aspersi sunt: quidam autem prorsus imbuti. De prioribus concedit, posse erga se aliqualem Amicitiam habere, non quidem ea parte, qua improbi sunt; sed qua se bonos, ac virtute præditos arbitrantur. Sub hac enim consideratione exhibent circa seipsos opera similia iis, quæ viri probi exercent circa bonum proprium: ideoque notas quasdam, sive indices exprimunt aliqualis Amicitiæ ad seipsos, quæ perfectam imitetur. De posterioribus verò docet, nullam omnino Amicitiam habere erga se: ideoque vitam eorum esse miserrimam: utpotè destitutam magno illo Amicitiæ honestæ bono, tam cum aliis, quàm circa se.

13. Id autem præterea probat: quia ubi nullum est Amicitiæ opus, sive nota, ibi neque Amicitia est. At in hominibus omnino improbis nullum est Amicitiæ opus, sive nota, erga seipsos. Ergo nulla in iis est Amicitia ad se. Major est per se nota. Minorem autem demonstrat excurrendo per tria præcipua Amicitiæ opera superiùs explicata: nimirum, beneficentiam, benevolentiam, & concordiam. Primò enim beneficentiam non esse in improbo erga seipsum, suadetur. Quisquis nocet sibi in agendo, & vacat operibus sibi perniciosis, nullam habet beneficentiam erga se. Atqui improbus nocet sibi in agendo, & vacat operibus sibi perniciosis: qualia certè sunt omnia prava & vitiosa opera. Ergo improbus nullam habet beneficentiam erga se. Quin, & dum vitiosi eligunt plura, veluti sibi ipsi utilia, aut jucunda, verè noxia eligunt. Rursus & identidem in voluptatibus variant, & eadem quandoque volunt, quandoque nolunt, velut incontinentes. Alii etiam ob formidinem, aut ignaviam, non agunt ea, quæ sibi optima essent. Unde & iterum confirmatur assumptio præjacta. Quisquis sibi beneficus est, is fanè eligit sibi convenientia & optima. At improbus non eligit sibi convenientia & optima, sed potiùs ea omittit agere. Ergo improbus sibi beneficus non est. Itaque ex duplici capite videntur improbi non habere beneficentiam erga seipsos: & quia exequuntur perniciosa opera, & quia optima atque honesta agere nolunt.

14. Deinde benevolentiam iis non esse erga se (quæ est secunda assumptionis pars) probat; quoniam ii præsertim, qui multa gravia & atrocia commiserunt, sibi ipsi graves sunt, ubi in memoriam redeūt scelera perpetrata; usque adeò, ut quidam eorum vitam exosam habeant, & interdum sibi afferant manus, & mortem consciscant. Inde autem evincitur, ejusmodi improbos nullam erga se benevolentiam habere, quod probatur hoc syllogismo. Quisquis sibi ipsi gravis est, & vitam ipsam exosam habet, nullam in se benevolentiam habere dignoscitur. At flagitiosi homines sibi ipsis graves sunt, & quandoque vitam ipsam exosam habent. Ergo flagitiosi homines nullam in se benevolentiam habere dignoscuntur.

15. Denique concordiam iis nullam esse secum (quæ est tertia pars, simul & postrema Amicitiæ nota) facilè ostendit; quoniam scelerati homines secum habitare nolunt, & cum animo suo versari: ideoque aliorum colloquia amant & quærunt, ne soli sint, & impietatum suarum meminisse cogantur. Quare nullam secum concordiam habere possunt, nullam societatem, aut convictum, ubi seipsos fugiunt, exagitati assiduo illo conscientiæ motu, æternùm rodentis, & miseram animam torquentis. Qui locus Arist. planè insignis & memorabilis est circa conscientiam hominum scelestorum, & quibusdam aliis Ethnicorum adjungendum: ut sacros Auctores omittam, quorum testimoniis paginæ impleri possent. Nimirum Arist. exprimit conscientiam sceleratorum hominum, veluti ministrū supplicii, & carnificinæ ipsorum, dum ait: ἑαυτοὺς δὲ φεύγουσι· ἀναμιμνήσκονται γὰρ πολλῶν, καὶ δυσχερῶν, &c. *Seipsos verò fugiunt, recordantur enim multarum graviumque rerum, & sperant alias tales, cùm secum sunt*. Quod opportunè admo-

admodum exprimit Juvenalis dum accinit.

Exemplo quodcunque malo committitur, ipsi
Displicet authori, prima est hæc ultio, quòd se
Judice nemo nocens absolvitur, improba quamvis
Gratia fallacis Prætoris vicerit urnam.

Consonat & illud Ovidii:

——— *peccato torqueor ipse meo.*

Sed nemo carnificinam hanc conscientiæ rodentis vividiùs expendit, quàm Plato lib. *de Tranquillitate animi*, ubi ita loquitur: *Facinorosa conscientia instar ulceris est in corpore, utpote quæ pœnitentiam relinquat lancinantem jugiter, pervellentemque animam. Nam cùm alias omnes tristitias tollere ratio solita sit, solam hanc pœnitentiam facit sua sponte incitabilem præ pudore, & quasi mordicus impetentem sese, atque excarnificantem.* Quare & idipsum tormenti genus furiis & orco æquiparat Cicero in Orat. *pro Roscio*, illis verbis: *Nolite putare quemadmodum in fabulis sæpenumero videtis eos, qui aliquid impie sceleratèque commiserint agitari, & perterrefieri furiarum tædis ardentibus. Sua quemque fraus, & suus terror maximè vexat: suum quemque scelus agitat, amentiaque afficit. Suæ malæ cogitationes, conscientiæque animi terrent. Hæ sunt impiis assiduæ domesticæque furiæ, quæ dies noctesque pœnas à sceleratis exigunt.* Verùm de hoc plura qui volet, adeat Erasmum in Dialogo colloquiorum extremo, & librum Platonis nuper allegatum.

16. Confirmat Arist. eandem doctrinam quò ad hanc postremam partem: quia quotquot inter se concordiam servant, eisdem rebus invicem collætantur, aut etiam condolent. At scelerati homines nec secum collætantur, nec etiam condolent. Ergo secum concordiam non habent. Assumptio explicatur. Partes enim animæ scelerati hominis nullam consensionem inter se habent: sed in assidua pugna & seditione sunt. Ratio enim ad honestum inclinat, & in recessu à vitiis delectatur: appetitus autem & sensus ad turpe & vitiosum impellit, & circa ea quæ honesta sunt, tristitiâ ac mœrore conficitur. Atqui ubi ita accidit, nec altera pars animæ alteri collætatur, nec condolet, sed contrariis invicem affectionibus pugnat. Ergo neque homo sceleratus secum collætatur, aut condolet. Quare, ut notat Arist. *στασιάζει αὐτῶν ἡ ψυχὴ, seditionem patitur ipsorum anima*, sive dissidium pene assiduum, quod ἀναρμοστίαν, nominat Plato *in Phædone*, id est, inordinationem repugnantem concordiæ, quam & harmoniam vocat. Consonantque Philosophi communiter huic modo loquendi, dum ajunt, in viro probo esse harmoniam, sive concentum partium animæ; quoniam sedatis perturbationibus, & appetitu ac sensu subjectis rationi, medio multiplici virtutum habitu, nequit non esse concentus utrisque suavis, & dulcissima harmonia. Insuper, cùm in sceleratis hominibus eveniat, ut de eisdem omnino rebus modò gaudeant secundùm appetitum, aut modò doleant secundùm rectam rationem; consequens est, ut neque sibiipsi concordes, aut similes sint. Ast contrà in probis viris, ut suprà dictum est; quoniam de quo gaudent, semper gaudent: & de quo dolent, semper dolent, utpotè qui alieni à pœnitentia sunt, sive ab affectuum commutatione, dum persistunt in eo statu.

17. Infert I. improbos non modò sibi amicos non esse, verùm & inimicissimos. Qui enim non solùm opera Amicitiæ non facit, sed potiùs contraria exhibet, is planè infensus & inimicus est. At improbi homines non solùm non faciunt opera Amicitiæ erga se, verùm & omnino contraria, ut probatum est de singulis. Ergo non modo sibi amici non sunt, verùm etiam inimici. Quò spectat illud Ciceronis lib. 10. Epist. ad Att. de Julio Cæsare jam victore, quem Tyrannum existimabat, dicentis: *Corruat iste necesse est, aut per adversarios, aut ipse per se, qui quidem sibi est adversarius unus accerrimus.* Et insuper de eodem: *Nihil inimicius, quàm sibi ipse.*

18. Infert II. studendum esse quàm maximè, ut relicta improbitate, sectemur virtutem & honestatem; quoniam oportet tota animi intentione fugere id, quòd nos in extremam calamitatem & miseriam pertrahit; confugere autem in id, quod felices & bonis omnibus afluentes facit. At improbitas nos in extremam calamitatem & miseriam pertrahit: utpotè alienos reddens ab omni beneficentia, benevolentia, & concordia: virtus autem, sive honestas, felices, & omnibus bonis afluentes facit. Ergo oportet tota animi intentione fugere improbitatem, & sectari virtutem. Sic enim erga nos ipsos eam Amicitiam habemus, quæ bonorum omnium mater est, dum omnes affectus secundum rectam rationem dirigie in verum & honestum amorem nostri ipsorum. Lege infrà cap. 8. plura ad hoc ipsum caput illustrandum.

Vide D. Thomam 2. 2. q. 26. art. 4. 5. 6. & 7. atque illius Interpretes.

CAPUT QUINTUM.

De Benevolentia.



BENEVOLENTIA autem, amicitiæ quidem est similis; non tamen est amicitia. Fit enim benevolentia & ad ignotos, & latens: amicitia verò non fit. Hæc autem anteà diximus. At nec etiam est amatio. Non enim habet extensionem, nec appetitionem. Amationem autem hæc sequuntur. Et amatio quidem est cum consuetudine: benevolentia autem fit & repentè: ut fit & erga certantes. Spectantes enim benevoli fiunt ipsis, & volunt bona. Nihil autem agerent simul. Quod enim diximus repentè fiunt benevoli, & leviter diligunt. Videtur igitur benevolentia principum amicitiæ esse: sicut & adamandi, voluptas ea, quæ per aspectum efficitur. Nemo nanque adamat, si non anteà delectatus

fuerit

fuerit formâ. Qui verò gaudet forma, non continuò & adamat: sed cùm absentem desiderat, præsentiamque affectat. Sic igitur & amicos impossibile est esse, nisi benevoli fuerint. Benevoli verò non continuò & amant. Volunt enim duntaxat iis bona, quibus benevoli sunt. Sed nihil agerent simul, neque pro illis molestiam susciperent ullam. Quapropter quispiam per translationem principium ipsum amicitiæ dixerit esse: diuturnam autem factam, & ad consuetudinem accedentem, amicitiam fieri: non eam quidem, quæ ob utilitatem, neque eam, quæ ob voluptatem est: neque enim pro hisce benevolentia fit. Qui nanque beneficium accepit, retribuit pro iis, quæ accepit, benevolentiam, faciens justa. Qui verò vult aliquam prosperitatem habere, spe commodi alicujus consequendi per illum, non illi, sed sibi potiùs, benevolus est: quemadmodum nec amicus, si illi propter aliquem usum obsequium præstat. Omnino autem benevolentia ob virtutem, ac bonitatem aliquam fit, cùm cuipiam quispiam pulcher, aut fortis, aut aliquid tale videtur: ut in certantibus diximus.

SUMMA ET EXPLANATIO CAPITIS QUINTI.

Benevolentiam pressè loquendo non esse Amicitiam, nec amationem: esse tamen principium illius, ducique primùm ex oculorum aspectu, & subinde ex delectatione. Amicitiam porrò ex Benevolentia ortam, non quamlibet esse, sed honestam, cuique virtus pro tessera est.

POSTQUAM Aristoteles superiori capite generatim egit de tribus præcipuis Amicitiæ operibus, nunc singulatim de unoquoque eorum disserit, ac primò de Benevolentia, quam hoc loco summatim docet ab Amicitia differre. Dividit caput in tres partes. In prima docet, Benevolentiam non esse Amicitiam, nec amationem. In secunda ostendit, illam esse principium Amicitiæ. In tertia monet, non esse cujuslibet Amicitiæ principium, sed illius duntaxat, quæ secundùm virtutem est.

2. Circa primam partem quærit, quid sit εὔνοια, sive Benevolentia, & quid non sit. Ac primùm statuit, propriè loquendo nec Amicitiam, nec amationem esse. Priorem partem probat: quoniam Amicitia propriè dicta solùm versatur inter homines invicem notos, & quibus inest convictus, familiaritasque. Definitur enim mutuus amor non latens. Atqui Benevolentia esse potest etiam inter homines non invicem notos, & quibus nullus inest convictus, familiaritasve. Nimirum esse potest inter eos, qui nunquam de facie se noverunt, & quorum neuter scit se ab altero amari, ut sæpè accidit. Ergo Benevolentia non est idem ac Amicitia strictè dicta. Jam verò, nec amationem esse, quæ est posterior pars, probat duplici ratione. Prima est. Id quod *διάτασιν, intensionem*, & *ὄρεξιν, acrem impetum animi* non admittit, diversum est ab eo, quod admittit utrumque. Atqui Benevolentia non admittit intensionem, aut acrem impetum animi: amatio verò utrumque admittit. Commoveri enim actiter, aut certa quadam contentione propendere, non est bene volentis, sed amantis. Benevolentia igitur non est amatio. Secunda ratio in idipsum probandum est. Simplex voluntatis commotio subita, & veluti prætervolans, diversum quid est à fixo illo impetu, qui assuetudine & tempore confirmatur. Benevolentia est simplex voluntatis commotio, subita, & veluti prætervolans: amatio autem est fixus quidam impetus, assuetudine & tempore confirmatus. Ergo Benevolentia non est amatio. Major propositio cum consequentia patet.

3. Minorem verò, quæ in dissidium vocari posset, probat. Et quidem Benevolentiam esse simplicem voluntatis motum, subitumque, & quasi prætervolantem, evincit experimento desumpto à spectatoribus Agonistarum: id est, omnium qui spe alicujus præmii impellente decertant inter se, præsertim verò pugilum & gladiatorum. Quamvis enim gladiatores visi non fuissent in Græcia, nisi CL. annis post tempus Arist. ut Giphanius observat ex Livio, fortasse tamen aliud agonis, seu certaminis genus fuit simile gladiatorio. Cujuscunque tamen generis fuerint ii, quos Aristoteles expresse Agonistas nominat, id certum experimento est, spectatores modò erga alterum decertantium, modò erga alterum, subito quodam benevolentiæ motu affici, atque ipsi bene velle, id est, ut in certamine prævaleat: quin tamen exinde moveatur ad adjuvandum pugilem, vel quicquam exequendum, quo caussam illius reddat melioris conditionis. Cæterùm amatio contrà se habet; quoniam cùm vehementior sit, & firmior ob consuetudinem & diuturnitatem temporis, non conquiescit in simplici, aut prætervolante affectu; sed ulterius prorumpit in opus, si quoquo modo subvenire & opem ferre amico valeat. Benevolentia igitur in simplici voluntatis motu, subito, & prætervolante, sita est: amatio autem in fixo quodam ac vehementi impetu, qui assuetudine confirmatur & tempore.

4. Ubi tria observari solent ex Gualtero Burleo. Primum est, Benevolentiæ nomine interdum significari habitum, interdum actum: verùm hoc loci ab Aristotele usurpari pro tenui illo, ac simplici actu, quo subitò movemur ad bene volendum alteri; ac planè diverso ab amatione, quæ est actus absolutus, perfectus, & efficax voluntatis. Quamvis enim amare sit velle bonum, addit efficaciam aliquam, sive seriam voluntatem inferendi bonum reipsa.

reipsa. Velle bonum autem est ratio communis, & quasi genus ad simplicem imperfectumque voluntatis motum, & perfectum atque efficacem. Secundum est, Benevolentiam sumptam pro actu, quamvis in prædictis differat ab amatione, non tamen propterea specie essentiali differre, sed penes magis & minùs intra eandem speciem: nimirum, tanquam affectum voluntatis simplicem, & levem ab efficaci & absoluto: quorum uterque respicit idem objectum formale, quamvis alio & alio modo. Tertium est, Benevolentiam adhuc in ratione habitûs dupliciter accipi posse. Primò pro habitu imperfecto voluntatis, quo quis dumtaxat propendet ad simplicem illum & interiorem affectum bene volendi. Secundò pro habitu perfecto, & inclinante ad bene volendum absolutè & efficaciter, id est, opere ipso, & auxilio. Priori sensu habitus Benevolentiæ longè differt ab Amicitiæ habitu, cùm hic non sistat in affectu interno, & qualicunque; sed procedat ulterius ad beneficiendum. Posteriori autem sensu est genus ipsum Amicitiæ, absque dubio consistentis in eo perfectæ Benevolentiæ genere. Quare Aristoteles dum negat Benevolentiam esse idem ac Amicitiam, loquitur de Benevolentia secundùm priorem acceptionem: non verò juxta hanc posteriorem. Hæc ferè ille, cui consentit Gallutius.

5. Verùm Auctores prædicti, dum secundo loco observant, actum illum Benevolentiæ, de quo disserit modò Aristoteles, non differre specie ab actu amationis, qui est exercitium Amicitiæ; videntur postea sibi contradicere, dum tertio loco statuunt, habitum Benevolentiæ, qui est principium illius prioris actus, differre omnino ab habitu Amicitiæ, qui est principium actus posterioris. Etenim ubi actus proprii habituum specie non differunt, neque etiam habitus per se instituti ad eos exequendos differunt specie: ut constat inductione, tam in habitibus speculativis, quàm practicis & moralibus, seu virtutum, seu vitiorum. Ergo si actus proprii habituum Benevolentiæ & Amicitiæ non differunt specie, neque etiam ipsi habitus inter se specie diversi sunt.

6. Quare ex tribus illis observationibus Gualteri duæ priores placent. Tertia verò solùm probanda est, quatenus sensus sit, differre habitum Benevolentiæ secundùm priorem illam considerationem ab habitu Amicitiæ; non quidem specie essentiali, sed accidentaliter solùm, tanquam imperfectum à perfecto; & eo sanè modò, quo secundo loco dictum est simplicem Benevolentiæ motum ab amatione differre. Itaque idem habitus qui initio comparatur, seu adquiritur per plures actus imperfectos, seu purè internos, & est habitus imperfectus Benevolentiæ; idem ipse, inquam, processu diuturno temporis, & mutuo convictu, ac communicatione duorum confirmatus, perficitur in seipso, & evadit in habitum Amicitiæ perfectum, cujus proinde operationes non jam leves, aut exiles, ut antè, sunt; sed robustæ & operibus confirmatæ. Quod facilè deducitur ex Aristotele suprà lib. 8. cap. 6. docente, Amicitiam non facilè aut subitò contrahi: sed longo temporis tractu, ac diuturno convictu, & frequentia, qui Amicitiam ineuntur sunt. Addit eos, qui facilè videntur eam contraxisse propter sympathiam geniorum, seu studiorum miram similitudinem, nondum esse perfectè amicos, sed solùm dispositivè, seu in præparatione animi. Ergo oportet dicere, habitum Amicitiæ non esse, nec dici talem à principio: sed solùm post diuturnum tempus, & mutuum utriusque amici experimentum. Quare, sicut cæteri habitus initio imperfecti sunt, & assuetudine longa atque exercitio perfecti demum evadunt: ita etiam habitus ille, qui initio purè & simplicis Benevolentiæ est, & planè imperfectus, atque solùm ad simplices affectus animum inclinat; ille ipse diuturno temporis exercitio, & frequenti consuetudine, ac beneficiis duorum confirmatus, transit in perfectum habitum Amicitiæ, qui est principium vehementis amationis, & communicationis bonorum. Quod ampliùs colligi poterit ex dicendis hoc ipso capite.

7. Circa secundam partem, exponit quid sit Benevolentia: quoniam hucusque solùm docuit quid non sit. Asserit verò esse quandam inchoationem, sive initium Amicitiæ. Quod declarat, simul & probat exemplo eorum, qui se invicem amare incipiunt. Quemadmodum enim frequenter accidit ut amor incipiat ex aspectu oculorum, duo videmus alicujus formam elegantem, quæ delectat, & placet: ita & Amicitia exurgit postquam duo aliqui mutuam erga se Benevolentiam conceperunt. Perinde enim se habet ad Amicitiam Benevolentia, sicut aspectus formæ elegantis & liberalis ad amorem, sive amationem. Atqui amor, sive amatio nulla est, nisi præcedat oculorum aspectus, quibus forma alterius placeat. Ergo neque Amicitia ulla est, nisi Benevolentia præcesserit.

8. Monet verò, non statim ac quis aspicit pulchritudinem alterius, sequi amationem, sive amorem absolutum: sed hunc esse ordinem, ut oculorum intuitum sequatur delectatio animi, delectationem verò amor. Cujus signum esse air, quòd postquam quis delectatus est visa specie alterius, si contingat eum abesse, aut de medio tolli, graviter id fert, & præsentiam illius vehementer concupiscit. Ergo quia amor, seu amatio, post delectationem occupavit animum, sicut delectatio ingressa est post officium oculorum. Quæ doctrina Arist. verissima est, & in sacris litteris tradita: ubi sæpè monemur ad continendum oculorum officium, ne videntes alienam pulchritudinem, laqueo delectationis primùm, ac deinde insolubili vinculo amoris capiamur. E multis pauca seligam, quæ mirè Aristotelis textum illustrant. Quippe Ecclesiastici 9. v. 3. 5. 7. & 8. hæc monita habentur. *Ne respicias mulierem multivolam, ne fortè incidas in laqueos illius.* Et insuper: *Virginem ne conspicias, ne fortè scandalizeris in decore illius.* Et rursus: *Noli circumspicere in vicis civitatis.* Ac denique: *Averte faciem tuam à muliere compta, & ne circumspicias speciem alienam.* Nimirum, ut inquit Apostolus Petrus Epist. 2. v. 14. *Oculi sunt pleni adulterii, & incessabilis delicti.* Unde S. Salvianus lib. 3. *de Provid.* eleganter & ad rem inquit: *Sciens Salvator, fenestras quodammodo esse nostrarum mentium lumen oculorum, & omnes improbas cupiditates in cor per oculos, quasi per naturales cuniculos, introire; extinguere eas penitus foris voluit, ne intus orirentur, & lethaliter crescentibus fibris, convalescerent fortasse in animo, si germinâssent in visu.* Hactenus ille: quo nihil conformius Arist. hoc loco asserenti, improbam cupiditatem, seu delectationem, germinare ex oculorum aspectu, & postea convalescere, usque ad amationem. Sed audire par est Clementem Alexandrinum

num lib. 3. Pædagogi cap. 11. sic loquentem: *Videtur super omnia esse aversandus aspectus mulierum, non solùm enim si tangantur, peccari potest. Etsi enim fieri potest, ut qui viderit, se fortiter gerat; verumtamen ne cadat, cavendum est. Fieri enim potest, ut qui viderit labatur: sed fieri non potest, ut qui non viderit concupiscat. Dum enim lasciviunt oculi, calescunt appetitiones. Melius est labi pedibus, quàm oculis. Dominus itaque quàm fieri potest compendiosissimè medetur huic vitio. Si te tuus, inquit, oculus scandalizat, erue eum, nimirum, ex imo evellens cupiditatem, Cum per oculos cupiditas ineat prima pugnæ præludia. Ante totum enim corpus corrumpuntur oculi.*

9. Ethnicorum quoque monita eodem spectantia suppetunt, potiùs Christianis hominibus, quam Ethnicis digna. Et, prætermisso illo Plutarchi effato, *amores, quibus nullus animi vehementior motus est, ab aspectu oculorum principium ducere*: prætermisso, inquam, quia nihil aliud habet, quàm ipsissimam Arist. doctrinam; habemus illustre testimonium, simul & exemplum apud ipsum Orat. 2. *de Alexandri virtute*, ubi illum laudat quòd à pulcherrimarum virginum Darii Regis filiarum conspectu abstinuerit, ea ratione addita: *Non committendum sibi, ut cùm viros vicisset, vinceretur à fœminis*. Et insuper de ipso. *Perfidibus tantùm superior fuit pudicitiâ, quantùm fortitudine Persis. Nullam enim invitam vidit: quas vidit, magis præteriit, quàm non visas: ut cùm alias fuerit humanissimus, adversus pulchritudinem formæ dumtaxat superbè se gesserit*. Ac præterea idem Plutarchus *libello de Curiositate*, ita loquitur, historicè & ethicè simul in documentum nostrum: *Alexander Darii uxorem, quia formosissima dicebatur, noluit in suum venire conspectum. Nos lecticis mulierum oculos subjicientes, & eos à fenestris suspendentes, nihil peccare nobis videmur, adeò lubricam, & ad omnia fluentem curiositatem facientes?* Peccamus certè; quoniam nos conjicimus sponte in periculum ipsa effusione oculorum: qui, ut inquit Heliodorus in Æthiopicis, sunt *prima origo, instrumentumque præcipuum amatoriæ fascinationis*. Sive ut Propertius accinit, *pravi amoris duces*: & litem adversus pudorem excitantes juxta illud Nasonis:

Lis est cum forma magna pudicitiæ.

10. Unde non tam severa, quam justa & prudens, habenda est lex illa Zeleuci Locrensium Legislatoris de eruendis oculis homini adultero, veluti ducibus, aut suasoribus delicti. Justa, inquam: nam juxta Jurisperitos, *inspicienda est origo delicti, & caussa faciendi quæri debet, non factum*, l. *si quis in servitute* 7. ff. eod. tit. Nimirum, oculi in caussa fuerunt ad adulterium perpetrandum: ideoque digni sunt qui eruantur. Quare Seneca differens de remediis fortuitorum, sic cæcos consolatur: *Oculos perdidi. Quam multis rebus carebis, quas ne videres, oculi eruendi erant. Non intelligis partem innocentiæ esse cæcitatem? Huic oculi adulterium monstrant, huic incestum, huic domum, quam concupiscat; huic urbem & mala omnia. Certè irritamenta sunt vitiorum, ducesque scelerum*. Scilicet, oculi idem ferè præstant, ac bitumem sulphureum, sive Naphta: de quo ita loquitur Plinius lib. 2. c. 105. *Huic magna cognatio ignium: transiliuntque protinus in eam*, nimirum, in naphtam, *unde quaque visam*. Hoc itaque ipsum de igneis oculorum tædis, & interno concupiscentiæ igne accendum. Continenda, nimirum, esse lumina ab aspicienda pulchritudine alterius. Igneus enim eorum ardor talem cum ea cognationem habet, ut transiliat in eam undecunque visam.

11. Quare Arist. rectè hoc loco docet, amationem à delectatione procedere, delectationem verò ab intuitu oculorum, veluti origine totius amoris postea secuti. Nimirum, ipsi etiam, juxta Lucianum, sunt *prima amoris via*. juxta Platonem, *amoris sedes*: juxta Philostratum, *duces amoris*. Et *maritales* illos nominat Oedipus apud Senecam *act.* 5. dum plorat & lamentatur se iis hausisse amorem matris, ipsamque visam & amatam nefario matrimonio sibi devinxisse. Carmina autem sunt.

Flere satis est? Hactenus fundent levem
Oculi liquorem? Sedibus pulsi suis
Lachrymas sequantur. Hi maritales statim
Fodiantur oculi. Debitas pœnas tul:
Inventa thalamis digna nox tandem neis.

Nec dissentit ferè ab Arist. Philæmon in assignandis gradibus, quibus devenitur ad amandum, dum accinit:

Primùm vident omne: deinde jubit admiratio.
Deinde contemplatur: & deinde spes venit.
Ita fit ex his amor.

Vix, inquam, dissentit ab Arist. qui hoc loco solùm gradus præcipuos indicavit, ex oculorum aspectu ad delectationem, & ex delectatione in amorem. Hoc ergo modo inquit, non subitò ad Amicitiam veniri: sed primò oriri Benevolentiam deinde mutuò convictu & societate eam confirri usque ad amationem, sive exercitium Amicæ. Quare & laudat eorum metaphoram, qui ne-volentiam dixerunt ἀρχὴν φιλίας, *initium ami*æ, ut habebatur in Codicibus græcis, quibu si sunt Eustratius, Argyropilus, & noster ionius: quamvis in aliis, quibus ducti sunt us Interpres apud D. Thomam, Victorius, mbinus, & Gallutius, solùm habeatur ἀρχὴν φι, id est, *ignavam & otiosam amicitiam*. Be olentia enim prout differt ab Amicitia, nulla olestiam subit, nec periculum adit, nec bene m præstat: sed ignava atque sterilis operum. Cujus oppositum prorsus videre est in amiciti.

12. Circa tertiam par n docet, Benevolentiam non esse inchoatio m, sive initium cujuslibet Amicitiæ; sed ej nominatim, quæ secundùm honestatem est Porrò Benevolentiam non esse initium, seu quod perinde est) non transire unquam in Amiciciam illam quæ utilitate, aut voluptate ducitur, sic fe probat. Quisquis est alicui benevolus, non ult sibi ipsi dumtaxat bonum, sed alteri erga em benevolus est. At quisquis in amando ducur utilitate, aut voluptate, vult sibi ipsi dumt at bonum, non autem alteri: imo & quamvis ic damnosum aliquid sit, illud amat, si util bi, aut jucundum existat. Ergo quisquis in ando ducitur utilitate, aut voluptate, nullo do benevolus est. Ergo Benevolentia nequit quam transire in illud genus Amicitiæ, quod icitur utilitate, aut voluptate. *Confirmatur.* Unim Aristoteles paullò antea docuit, Benevolentia diuturnitate temporis, & incremento sui evadere demum Amicitia potest, seu in Amicitiam transire, cujus principium, sive inchoatio est. At transire non potest diuturnitate temporis, & incremento sui, in Amicitiam utilitatis, aut volu-

voluptatis. Benevolentia enim quò diuturnior & major est, eò amat bonum alterius, cui benè volumus. Amicitia autem utilitatis, & voluptatis eò magis amat bonum utile, aut jucundum ipsi amanti, quò diuturnior, & major est. Altera itaque amat bonum proprium, altera alienum: quæ duæ affectiones sunt contrariæ. Ergo cùm nullus habitus diuturnitate temporis, aut incremento sui, transeat in habitum contrarium, nequit demum fieri, ut Benevolentia transeat in Amicitiam utilitatis, aut voluptatis.

13. Dicet aliquis, etiam in Amicitia utili intervenire Benevolentiam; quoniam is, qui recepit beneficium ab alio, retribuit gratiam, seu Benevolentiam pro alia Benevolentia rependit. Et tamen id facit ratione utilitatis acceptæ ex beneficio. Ergo jam intuitu utilitatis haberi Benevolentia potest, sicut & Amicitia. Respondet Aristoteles ne in prædicto quidem casu Benevolentiam esse posse principium Amicitiæ utilis; quoniam ut esset illius principium, deberet ipsam antecedere, non subsequi. At in casu proposito Benevolentia non antecedit, sed potiùs subsequitur: cùm sit in gratiarum actionem pro beneficio jam accepto. Benevolentia igitur, etiam in prædicto casu non est principium utilis Amicitiæ. Addit præterea, volentem bonum alteri, spe alicujus utilitatis ex ipso percipiendæ, non esse ipsi benevolum, sed sibi ipsi; quoniam non tam alterius utilitatem spectat, quàm suam. Sic nec solidam Amicitiam, seu perfectam habet, qui observat, seu attendit ea, quæ amici sunt, ob aliquid sibi utile. Benevolentia igitur, sicut & vera Amicitia, non ducitur utilitate.

14. Quapropter in fine capitis docet, Benevolentiam esse inchoationem Amicitæ perfectæ, quæ honestate, ac virtute ducitur. Idque dupliciter probat. Primò: quià Benevolentia est initium, seu inchoatio Amicitæ: cùm hæc non subitò habeatur, sed quasi per partes; quarum potissima est, ut duo aliqui sibi invicem velint bonum. At probatum jam est, eam non esse initium Amicitiæ utilis, aut jucundæ. Ergo cùm solùm supersit aliud genus Amicitiæ, quæ honestate, & virtute ducitur, dicendum est Benevolentiam hujus postremæ Amicitiæ principium esse. Secundò idipsum probat: quia id quod propter virtutē, sive honestatem gignitur, solùm potest esse principium illius affectionis, quæ virtutem & honestatem spectat. Benevolentia autem gignitur propter virtutem, sive honestatem: ut patet exemplo quoties videmus aliquem excellere fortitudine animi, vel corporis, aut alia insigni dote. Statim enim ipsi bene volumus propter seipsum, & absque ulla commodi nostri spe: ut suprà de spectatoribus Agonistarum dictum est, quod sanè ad virtutem, seu honestatem spectat. Ergo Benevolentia solùm est principium ejus affectionis, quæ virtutem & honestatem spectat. Si ergo principium est Amicitiæ, illius maximè esse debet, quæ ob virtutem & honestatem est.

CAPUT SEXTUM.

De Concordia.



Videtur amicitia etiam ad amicitiam attinet. Quapropter non est eadem opinatio. Hæc enim & in iis, qui sibi mutuò sunt ignoti, inesse potest. Nec eos, qui quovis sunt ejusdem sententiæ, concordes dicunt: velut eos, qui de cœlestibus eadem sentiunt: non enim ad amicitiam pertinet, de his esse concordes. Sed civitates concordes inquiunt esse, cùm de iis, quæ conferunt, eadem sentiunt, eliguntque, quæ agunt ea, quæ publicè visa sunt. Circa igitur ea, quæ in actionem veniunt, concordes sunt homines; & horum circa ea, quæ in magnitudine sunt, possuntque utrisque, vel omnibus inesse. Ut civitates concordes sunt, cum omnibus videtur magistratus esse diligendos, aut societatem cum Lacedæmoniis ineundam esse, aut magistratum gerere Pittacum, cùm vellet & ipse. At cùm uterque seipsum vult (ut ii volunt, qui in Phœnissis) seditionem habent. Concordes enim esse, non est idem utrumque intelligere quicquid tandem id sit. Sed in eodem idem: ut cùm & populus, & boni Rempublicam optimates gerere volunt. Sic enim fit omnibus quod exoptant. Civilis autem amicitia videtur ipsa concordia esse, sicut & dicitur. Nam circa commoda, & ea, quæ pertinent ad vitam, versatur. Est autem talis concordia in bonis: nam & secum quisque horum est concors, & omnes inter se sunt concordes: quippe cùm in eisdem omnino sint. Talium enim voluntates manent, & non refluunt, ut Euripus: voluntque semper ea, quæ justa sunt, & quæ prosunt. Hæc autem & communiter affectant. Pravos verò concordes esse impossibile est, nisi brevi in tempore, quemadmodum & amicos esse: in rebus quidem utilibus plus, in subeundis verò laboribus, subministrationibusve minùs habere percupientes. Unusquisque autem hæc sibi volens proximum perscrutatur, & prohibet. Perit enim res ipsa communis, cùm ab ipsis non conservetur. Fit igitur ut in seditione versentur: ut sese quidem vicissim urgentes, quæ justa sunt agere nolunt.

SUMMA

SUMMA ET EXPLANATIO CAPITIS SEXTI.

Concordia quid sit. Eam differre quodammodo à consensu in eadem opinione. In qua materia versetur, & qualem cognationem habeat cum Amicitia civili. Quorum præsertim hominum sit propria.

DISSERIT Arist. hoc loco de alio Amicitiæ opere, quod est ὁμόνοια, id est, Concordia: ac summatim probandum assumit, eam spectare ad Amicitiam politicam. Dividitur verò caput in quatuor partes. In prima à negatione incipiens assignat, quidnam sit illud, circa quod non versatur, & quod non spectat Concordia. In secunda decernit affirmando, quid sit, in quo versatur, intuetur, & sequitur. In tertia exponit, quàm conjunctionem habeat cum Amicitia politica. In quarta demum observat, in quibusnam hominibus Concordia sit.

2. Circa primam partem statuit Concordiam videri esse quidam φιλικὸν, sive ad Amicitiam pertinens, & cum ea necessariò conjunctum: diversum autem ab ὁμοδοξία, quæ est consensus opinionum. Licèt enim hæc nomina Græca ὁμόνοια, & ὁμοδοξία, sicut & apud Latinos concordia, & consensio, videantur significare idem, ac consensus opinionum, re tamen ipsa differunt. Quod probat Aristoteles dupliciter. Primò. Id quod solùm inter notos invicem esse potest, differt ab eo, quod etiam inter ignotos esse potest. At solùm inter notos invicem esse potest Concordia, cùm sit quid conjunctum Amicitiæ, quæ solùm inter notos habetur: consensus autem opinionum etiam inter ignotos potest esse; ut cùm aliqui idem omnino sentiunt, quamvis alter nesciat sensum alterius. Ergo concordia differt à consensu opinionum. Quare nec ii, qui in eadem opinione consentiunt, propterea concordes, sicut nec amici erunt. Secundò id probat ex communi usu loquendi. Non enim ii qui eadem opinionem tuentur in qualibet disciplina, aut arte, veluti circa res cœlestes, dicuntur concordes, sed solùm consentientes. Fieri enim potest, ut quamvis idem sentiant circa aliquam conclusionem theoricam, scilicet τῶν νοητῶν, *rerum speculabilium*, adhuc voluntate dissentiant circa opus, aut etiam sibi invicem infensi, atque inimici existant. Quo casu certè nemo eos propriè concordes dixerit, sicut nec amicos: cùm tamen propriè consentientes in opinione sint. Concordia igitur propriè loquendo non est consensus opinionum.

3. Circa secundam partem decernit affirmatè quid sit Concordia, & in qua materia versetur. Ac primò quidem pronunciat eam esse positam in iis rebus, quæ sub actionem cadunt. Quod generatim probat: quia in iis rebus posita est, seu versatur Concordia, in quibus civitates, & cives, dum consentiunt, sunt & dicuntur concordes. Atqui in iis rebus, quæ sub actionem cadunt, civitates & cives, dum consentiunt, sunt verè & dicuntur concordes: nimirum, in iis quæ agere oportet ad bonum Reipublicæ, seu civium. Ergo in iis, quæ sub actionem cadunt, posita est, seu versatur Concordia. Hoc autem generatim statuto, descendit ad exponendum in singulari res, sive materiam, in qua Concordia versatur: & docet, non esse quascunque res agēdas, sed illas tantùm, quæ alicujus momēti sunt. Neque enim discordia in rebus minimis solvit Concordiam, quæ est inter amicos, aut cives: sed illa tantùm, quæ est in re majoris momenti. Neque etiam Concordia est sita in omnibus rebus agendis, quæ sunt magni momenti: sed in iis solùm nominatimque, quæ possunt convenire, vel utrique concordantium, vel omnibus hominibus, vel civibus ejusdem civitatis. Si enim nec utrique concordantium conveniant, nec omnibus hominibus, nec civibus ejusdem civitates, ridicula erit Concordia, & nomine tenus: cùm non sit in iis rebus, quæ fieri possint, aut obtineri queat ab iis, qui concordes dicuntur; nec propterea circa illas deliberare valeant, quoniam deliberatio solùm est circa agenda.

4. Rem illustrat exemplo petito à civitatibus, sive civibus unà consentientibus. Tunc enim in civitatibus, sive inter cives dicitur esse Concordia, quando omnibus unum & idem videtur faciendū in utilitatem communem Reipublicæ, & peculiarem singulorum: ut quando omnes conveniunt in eligendo Principe, aut Magistratu: vel in mittendis copiis auxiliaribus, aut ineunda societate belli cum alia civitate, aut de imperio militiæ alicui ex civibus committendo. Subjungitque adhuc exemplum peculiare Atheniensium, qui præeunte deliberatione, an ineunda esset belli societas cum Lacedæmoniis, & an Pittacus, unus ex septem Græciæ Sapientibus eligendus esset in Magistratum ad decennium; omnes in eo concordârunt, seu veram & propriam habuerunt Concordiam: utpotè circa rem magnam agendam, quæ fieri poterat, & spectabat, tum ad publicam civitatis, tum & singulorum civiū utilitatem. Monet verò Arist. ut Concordia plena servetur in Magistratu eligendo satis non esse, si omnium suffragio eligatur; nisi & præterea electus ipse consentiat. Quo videtur respexisse ad ipsum Pittacum, qui electionem suam ratam habuit, & toto decennio Atheniensium Rempublicam optimè administravit. Verùm cùm absoluto decennio iterum rogaretur, ut in regimine persisteret, constanter id recusavit. Ubi apparet priorem illam electionem fuisse omnino concordem; secus verò posteriorem; quoniam electus contradixit.

5. Addit præterea, non solum inter omnes cives Concordiam esse posse, sed etiam inter pauciores, imò & inter duos, si uterque consentiat in eo, ut velit ingens bonum alicui tertio, aut Reipublicæ. Si autem unusquisque eorum velit idem bonum, non quidem alicui tertio, nec Reipublicæ, sed sibi, veluti Regnum, aut Magistratum; conveniunt quidem in eo quòd velint idem bonum: veruntamen non erunt concordes, sed discordes, adhuc in ipso desiderio. Non enim Concordia est, vel consensio animorum, sed potiùs discordia, aut seditio, quòd duorum

duorum, aut plurium quilibet idem omnino & indivisum bonum sibi uni appetat. Idque illustrat exemplo petito ex Phœnissis Euripidis de Etheocle & Polynice, quorum uterque idem Regnum appetebat sibi: & exinde non modò nulla Concordia orta est, verùm & intestina bella unius fratris contra alterum, & ex bello exitus infelix, quem Euripides Tragœdia illa decantat. Certè opposito modo se gessisse dicuntur tergemini Geryones, fratres simul & Hispaniæ Reges, qui propter miram animorum consensionem in regnando, dicuntur felicissimè imperâsse, & symbolum Concordiæ extitisse. Unde & carmen illud:

Tergeminos inter fuerat concordia fratres,
Tanta simul pietas mutua, & unus amor,
Invicti humanis ut viribus ampla tenerent
Regna, uno dicti nomine Geryones.

Quare fictione, seu exaggeratione populi pervulgatum fuit, tres illos unica constitisse anima & voluntate: ut refert Justinus lib. 4. Unde & nunquam ab Hercule victi fuisse leguntur, dum conjuncti extiterunt. Simile de Molionidis, aut Molionibus observat S. Gregorius Nazianzenus, post Plutarchum: & Spondanus, aliique referunt, in extremo vitæ commendatum fuisse à Tamorlano Persarum duce, qui jam moriturus hortatus est duodecim filios suos ad Concordiam, ut hæreditarium Imperium stabilirent. Jussit enim ut duodecim virgas unusquisque frangeret, seorsim unam ab alia. quod facillimè præstiterunt. Jussit deinde ut alias duodecim simul frangerent; sed nemo potuit. Idem igitur vobis accidet, inquit. Divisi frangemini: conjuncti permanebitis prorsus infracti.

6. Denique eandem partem concludit, resumendo quod antea dixerat, duorum Concordiam hominum non in eo sitam esse quòd uterque idem sentiat, aut unum idemque sibi velit: sed in eo quòd ambo consentiant animo voluntateque circa eandem rem magni momenti agendam in bonum commune, aut alicujus tertii, aut saltem alterius ipsorum.

Circa tertiam partem exponit, quam conjunctionem habeat Concordia cum Amicitia politica: & pronunciat nihil aliud esse unam ab alia. In quo videtur contradicere opinioni Platonis *in Alcibiade* docentis, omnem prorsus Amicitiam esse Concordiam, & è converso. Arist. verò Concordiam non vult esse Amicitiam quamlibet, sed illam dumtaxat, quæ politica est, & tripliciter divisa pro varietate partium, sive generum, in quæ Respublica dividitur. Dicitur autem politica, seu civilis, quoniam versatur inter eos, qui civilem convictum servant, seu ejusdem civitatis membra sunt. Rationem verò cur Concordia sit idem, ac civilis Amicitia, ex eo assignat, quòd tractet communia commoda, & quæcunque conferunt ad civilem vitam feliciter traducendam; idque spectet veluti materiam propriam, perinde ac ipsa Amicitia civilis. At ubi duo aliqua spectant unum & idem omnino, veluti materiam propriam, sunt idem prorsus inter se. Concordia igitur & Amicitia civilis sunt idem prorsus inter se.

7. Quod si verò quis objiciat, non in sola Amicitia civili sitam esse Concordiam, sed in ea maximè, quæ inter amicos virtute præditos est; Respondetur huic objectioni, inter amicos virtute præditos esse quidem summam consensionem animorum, voluntatum, studiorumque; verùm eam non esse Concordiam illam, de qua hoc loci differit Arist. Quippe, ut ipse *in Magnis Moral.* docet, omnes amici ὁμονοεῖν, id est, *una consentium*, idemque volunt, aut nolunt: verùm in rebus propriis, ac peculiariter ad illos spectantibus. Consensio autem illa, de qua hoc loci agitur, quæque proprio nomine ὁμόνοια dicitur, sive Concordia, non tam privatum bonum, quàm commune respicit. Quare dissidet ab Amicitia illa perfecta, sive secundùm virtutem, qua duo aliqui mutuò sibi privatum bonum amant: & est idem omnino cum Amicitia politica, seu civili; quoniam commune civitatis bonum attendit consensione ipsa animorum.

8. Circa quartam partem pronunciat, in quonam hominum genere Concordia prædicta locum habeat, vel non habeat. Ac primò quidem decernit, eam in hominibus probis ac virtute præditis, locum sibi vendicare. Quod probat: quia in omnibus iis, qui & sibi ipsis, & inter se invicem consentiunt; judicio & voluntate constanti, circa bona humanæ vitæ conducibilia, versatur absque dubio Concordia. Atqui, homines probi & virtute præditi, consentiunt sibi ipsis, & inter se invicem, judicio & voluntate constanti, circa bona humanæ vitæ conducibilia. Ergo inter homines probos, ac virtute præditos versatur Concordia. Porrò viros ejusmodi consentire judicio & voluntate constanti, seu immobili, declarat ex eo quòd voluntas eorum, ratione habituum, seu virtutum, hæreat permanenter in bono defixa; nec fluat, aut defluat, ὥσπερ εὔριπος, *sicut Euripus*.

9. Quod ut penitiùs intelligatur, adverte, Euripum propriè esse certum quendam maris sinum interfluentem, ac reciprocantem assiduo motu suo inter Bœotiæ portum & Eubœam insulam, cujus meminit Strabo lib. 9. Ab hoc igitur sinu maris dicti etiam sunt Euripi, extensione quadam proprii & singularis nominis, omnes tractus, sive sinus maris angusti, in quibus similis fluctuum reciprocatio fit. Ejusmodi est Taurominitanus, de quo Plinius lib. 2. cap. 97. inquit: *Et quorundam tamen privata natura est, ut Taurominitani Euripi sæpiùs, & in Eubœa insula, septies die ac nocte reciprocantis.* Addit verò Pomp. Mela, tam rapidam esse illius conversionem, ut ventos, & plena ventis navigia secum rapiat. Similis quoque est Calcidicus, de quo Cicero lib. 3. *de Natura Deorum* ita loquitur: *Quod Chalcidico Euripio in motu identidem reciprocando putas fieri posse constantius?* Quasi & ipsa Euripi inconstantia assidua & perennis, in ipsa sua vicissitudine constantissima sit. An verò Arist. objerit tædio, seu dolore non deprehensæ caussæ, ex qua procedit illa assidua Euripi vicissitudo, jam disserui tom. 2. *Philos. Nov-antiquæ*, *disp.* 94. circa finem. Livius l. 8. à ventis quibusdam illic flantibus rapi existimat.

10. Hinc igitur similitudinem ducit Arist. aliique Græcorum, & ex iis Latini auctores, ut Euripos dicant homines illos, qui in consilio ac proposito inconstantes sunt, & identidem fluctuant, neque quicquam stabile, aut permanens habeant. Quare Æschines ut Demosthenem inconstantiæ nimiæ notaret, dixit esse Euripo mobiliorem. Et S. Gregorius Naziãzenus, cognomẽto Theologus, in epistola quadam ad Sophonium Equitum Magistrum eleganter depingit Euripũ conditionis humanæ, dum inquit: ὁρᾷς οἷα τὰ ἡμέτερα, &c. id est: *Vides quæ sit conditio rerum nostrarum, utque rota quædam negotiorum huma-*

humanorum cursu circumagatur, nunc his nunc illis florentibus ac marcentibus; dum neque prosperitas, neque adversitas, ut ajunt, nobis constat: sed quàm ocyssimè in diversum mutatur & transilit, ut auris ac litteris auræ inscriptis fidere liceat citiùs, quàm humanæ felicitati. Verùm & hoc commune hominibus videtur, nec ita proprium, ac eorum, qui in singulari dicuntur Euripi homines, seu fluctivagi, & reciprocantes: qualiter de Euripo ipso accinit Seneca *in Hercule Oetæo*.

Euripus undas flectit instabilis vagas,
Septemque fluctus flectit, & totidem refert,
Dum lassum Titan mergit Oceano jubar.

Viri autem probi & virtute prædíti opposito modo sehabent, inquit Aristoteles. Constantes enim sunt, & perpetuò sibi similes; quoniam habitus virtutis eos quodammodo immobiles in bono facit: proindeque & in bono consilio, seu proposito perseverantes, ideoque & servantes Concordiam.

11. Aliunde verò ostendit, in hominibus improbis, & vitio corruptis, aut parum, aut nihil esse ejus Concordiæ, quæ in civili Amicitia est posita. Quemadmodum enim in aliquo est Amicitia, aut non est, ita & Concordia. Atqui in hominibus improbis parum, aut nihil est Amicitiæ. Ergo & in iis parum, aut nihil est Concordiæ. Præterea. In iis hominibus, qui solùm utile & commodum exoptant, onerosum autem sive laboriosum omnino aversantur, nulla Concordia esse potest, sicuti & nullus amor communis æqualitatis, ac boni. Atqui improbi homines solùm utile & commodum exoptant; onerosum autem, sive laboriosum omnino aversantur. In id enim maximè animum intendunt, ut de communibus Reipublicæ bonis obtineant magis, de laboribus autem & oneribus perferant minùs. Ergo in hominibus improbis nulla Concordia esse potest, sicuti & nullus amor communis æqualitatis & boni. Quare si in iis consensio animorum ulla est, diuturna esse nequit; quoniam unusquisque eorum communi bono inhiat, & ab eo detrudit alios: indeque necessum est discordiam oriri, sive seditionem inter cives, quæ est inimica Concordiæ.

Vide D. Thomam 2. 2. quæst. 29. quæ est de pace, sive concordia, & illius Interpretes.

CAPUT SEPTIMUM.

De Beneficentia.



VIDENTUR autem ii, qui beneficia contulerunt, magis eos amare, in quos beneficia sunt collata, quàm ii, qui acceperunt, eos, qui contulerunt. Atque ut præter rationem eveniens quæritur. Plurimis igitur videtur id ex ex eo fieri, quia hi quidem debent, illis verò debetur. Ut igitur in mutuis, debitores quidem volunt suos creditores non esse, hi verò de salute quoque debitorum diligentiam adhibent, sic & eos inquiunt, qui beneficia contulerunt, velle eos esse erga quos fuêre benefici, ut gratias accepturos; illis verò non esse curam reddendi. Epicharmus igitur fortasse dixerit hæc ipsos dicere, aspicientes ad malum. Videtur autem hoc esse humanum. Plerique enim immemores sunt, & suscipere potiùs, quàm conferre, beneficia appetunt. Videbitur autem caussa naturalior esse, & non similis ei, quæ de creditoribus dicitur. Non est enim erga debitores amatio, sed voluntas salutis, recipiendi caussa. Sed qui beneficia contulerunt, diligunt, atque amant eos, qui beneficia acceperunt, etsi nulla in re sunt utiles, neque in posterum futuri: quod quidem & artificibus accidit. Magis enim unusquisque proprium amat opus, quàm ipse ab opere amaretur si animæ particeps esset. Maximè verò forsitan hoc circa poëtas accidit: hi nanque sua diligunt poëmata supra modum, & perinde atque filios, amant. Tali igitur simile est & id, quod faciunt ii, qui beneficia contulerunt. Quod enim suscepit beneficium, ipsorum est opus: hoc igitur & amant magis, quàm eum, qui opus fecit. Hujus autem caussa est, quod universis est expetibile, atque amabile esse. Sumus autem actu, nam vivendo sumus, atque agendo. Qui igitur fecit, est actu suum quodam modo opus. Diligit itaque ipsum opus, quia amat & esse. Hoc autem est naturale. Quod enim est potentia, id opus ipsum actu declarat. Et insuper ei quidem, qui contulit beneficium, honestum est id, quod egit. Quare gaudet eo, in quo est hoc. At ei, qui accepit, nihil est honesti in eo, qui contulit, nisi conferens: quod quidem minùs est jucundum, atque amabile. Est autem præsentis quidem operatio, futuri autem spes, facti verò memoria jucunda. Sed jucundissimum est, quod est actu, & amabile simili modo. Ei igitur, qui contulit beneficium, permanet ipsum opus, diuturnum est enim ipsum honestum. Sed ei, qui cœpit, transacta est ipsa utilitas: memoriaque honestarum quidem rerum est perjucunda: utilium autem non nimiùm, aut minùs. Expectatio verò contrà sese habet. Et amare quidem simili est actioni, amari autem passioni. Eos igitur, qui circa actum excellunt, sequitur amare, & ea, quæ ad amicitiam attinent. Præterea, quæ facta sunt cum labore, ea magis diligunt omnes: ut

& pecunias magis diligunt, qui adquisiverunt, quàm qui ab aliis acceperunt. At beneficium quidem accipere, sine labore esse constat: beneficium autem conferre, difficile. Propter hæc & matres filios magis amant: generatio nanque laboriosa est magis, & magis sciunt esse suos. Videbitur autem hoc & iis accommodatum esse, qui beneficia contulerunt.

SUMMA ET EXPLANATIO CAPITIS SEPTIMI.

Eos, qui beneficia ab aliis acceperunt, longè minùs amare, quàm ab iis amentur. Caussæ hujus communis expostulationis à quibusdam assignatæ, rejiciuntur: & germana ac multiplex ratio redditur.

AGITUR hoc loco de Beneficentia, veluti de postremo Amicitiæ opere, sive fœtu: ac summatim statuitur, beneficos plus diligere eos, quibus beneficia contulerunt, quàm ab iis diligantur. Caput verò dividitur in tres partes. In prima proponitur querela illa communis, quòd benefactores plus ament eos, quibus benefecerunt, quàm ab iis amentur. In secunda rejiciuntur rationes ejus mali, quæ à quibusdam assignari solent. In tertia demum veræ rationes assignantur.

2. Circa primam partem proponitur quæstio illa celebris, ante & post Aristotelis ævum agitari solita, & orta ex admiratione eventùs, communi ferè experimento deprehensi. Videmus enim plerunque, eos, qui alteri beneficium, sive in vita, sive in honore, sive in bonis fortunæ conferunt, longè minorem reportare gratiam, quàm par esset. Nimirum, ipsi longè magis amare dignoscuntur eos, quibus benefecerunt, quàm ab iis amentur: cùm tamen opposito modo accidere deberet. Hoc autem videtur monstrum quoddam ingrati animi, & caussa ut homines pollentes divitiis, authoritateque nolint benefacere aliis, cùm ab iis se minùs amandos esse conjiciant. Quæritur itaque, quænam sit ratio ejus monstri, seu caussa quare ita contingat.

3. Deinde refert, expenditque rationes ejus absurdi ab aliis assignatas. Primam & antiquissimam inquit esse eorum, qui arbitrati sunt, benefactorem esse instar creditoris; recipientem verò beneficium ab eo, instar debitoris. Frequenter verò accidit, ut creditor magis amet debitorem, quàm ab eo ametur. Qui enim aliquid alteri mutuò dedit, aut qualitercunque jus habet in ipsum, sicuti amat rem sibi debitam, ita & debitorem à cujus vita pendet solutio debiti, sive satisfactio. Contrà verò debitor ipse exosum habet creditorem, & ab eo fugit, nolletque illum inter viventes censeri; quoniam sic excusaretur à debito. Nihil ergo mirum, ajebant illi Veteres, si benefactor magis amet, quàm ametur. Est enim veluti creditor comparatus debitori.

4. Hanc rationem potiùs exponit, quàm rejicit Arist. Sed priusquam eam exponat, refert existimationem Epicharmi, qui rem penitiùs introspexisse videtur. Is verò fuit Poëta Comicus, & adeò antiquus, ut quidam ei tribuant inventum Comœdiarum. Præterea & auditor Pythagoræ fuisse dicitur, ab eoque Philosophiam didicisse. Unde & postea scripsit de Natura rerum, & de arte medendi. Epicharmus itaque, cùm perspectam haberet hominum indolem, dixit caussam ejus absurdi in eo positam esse, quòd plerique mortalium improbi & ingrati sint, ideoque minùs ament benefactorem, quàm ab eo amentur. Itaque malum id ex ingrati animi vitio proficisci videtur, ut & debitores minùs ament, quàm amentur à creditoribus (quæ erat ratio Veterum) & ii, quibus beneficium collatum est, magis à benefactore amentur, quàm ament.

5. Verùm Aristoteles rejicit hanc rationem Epicharmi; quoniam in ea fertur judicium de omnibus hominibus ex eo, quòd solùm accidit in improbis, & ingrati animi vitio laborantibus. Impugnatio autem sub hanc formam proponi potest. Ejus rei, quæ humana est, seu ad totum hominum genus spectat, non redditur idonea caussa ex eo, quod improborum tantùm hominum proprium est. Atqui minùs amari benefactorem, quàm ille amet, est quid *ἀνθρωπινόν*, *humanum*, seu ad totum hominum genus spectat; vitium autem ingrati animi improborum tantùm hominum proprium est. Ergo hujus quod est, minùs amari benefactorem, quàm ipse amet, non redditur idonea caussa ex ingrati animi vitio. Neque suffragium fert Epicharmo illa sententia Veterum paullò antè relata; quoniam ii non tam videntur pro caussa ejus absurdi assignâsse improbitatem ipsam, vel vitium ingrati animi, quàm proprietatem quandam hominibus veluti connaturalem, ut beneficiorum immemores sint, potiusque velint accipere, quàm dare. Et hæc quidem hoc loco docet, antequam ipsam Veterum rationem impugnet.

6. Circa secundam partem arbitratur, ejus apparentis monstri, sive absurdi caussam, magis naturalem esse, quàm quæ ab aliis assignari solet. Ac primò quidem ostendit, exemplum illud creditoris & debitoris nullam cum eo, de quo agitur, similitudinem habere. Ii enim qui crediderunt, seu mutuò dederunt, aut fœnori pecuniam aliis, non amant debitores suos; sed solùm volunt ab iis sibi reddi quod dederunt, sive quod sibi debetur. Qui autem aliis benefaciunt, verè illos amant; cùm ipsorum bonum curent, sive in vita, sive in honore, sive in fortunæ bonis; idque nullo fine utilitatis propriæ, sed illorum, si verè benefactores sint. Ergo nulla est opportuna similitudo benefactoris cum creditore. Quamvis enim uterque incolumem velit debitorem, aliter tamen & aliter; nam benefactor incolumem vult debitorem ob utilita-

litatem ipsius debitoris, seu recipientis beneficium ab ipso: creditor autem si vitam & bonum debitoris amat, solùm amat ex fine propriæ utilitatis, qua vult sibi rependi debitum. Unde demum fit, neque illam similitudinem aptam esse, nec locum habere in Amicitia perfecta, & ingenua, quæ honestate ducitur; sed summùm in degeneri & spuria, quæ utilitatem spectat.

7. Circa tertiam partem procedit ad assignandum idoneas & genuinas caussas, ut benefactor magis amet eum, cui benefacit, quàm ab eo ametur. Quinque autem rationes assignat, & primam earum naturalem, quoniam licet in hoc Opere raró utatur rationibus physicis, sicut & in Politicis, quia ab iis alienum esse id docet lib. *de Demonstr.* attamen quandoque id fieri oportet, & præsertim hoc loco, ubi præmisit, se velle contra illos Veteres assignare genus caussæ φυσικώτερον, *naturalissimum*.

8. Prima ratio itaque hæc ferè est. Quilibet naturaliter diligit opus suum, & longè magis, quàm ab ipso diligeretur opere, si hoc esset animatum. Atqui benefactor respicit eum, cui benefacit, tanquam opus suum. Ergo benefactor naturaliter diligit magis eum, cui benefacit, quàm ab eo diligatur. Majorem hujus syllogismi propositionem exponit & probat exemplo artificum omnium, quibus naturaliter insitum est, ut opera sua ament, & longè magis, quàm ab iis amarentur, si intellectu & voluntate constarent. Deinde & confirmat exemplo Poëtarum, qui qualescunque versus suos depereunt, & veluti filiolos exosculantur. Quod tum Poëtis, tum & Oratoribus commune observat Cicero in quadam Epistola ad Atticum, ita scribens: *Nemo unquam, neque Poëta, neque Orator fuit, qui quemquam meliorem quàm se arbitraretur. Hoc etiam malis contingit.* Idem quoque de Scriptoribus universè judicat *in prima* QQ. *Tusculanarum*: ubi de Dionysio Siciliæ Tyranno ita loquitur: *Musicorum verò perstudiosum accepimus: Poëtam etiam Tragicum: quàm bonum, nihil ad rem. In hoc enim genere nescio quo pacto magis, quàm in aliis, suum cuique pulchrum. Adhuc neminem cognovi Poëtam (& mihi fuit cum Aquinio amicitia) qui sibi non optimus videretur. Sic se res habet. Te tua: me delectant mea.* Qua eadem similitudine, valde ad nostrum institutum, usus fuerat Plato lib. 1. *Pol.* ubi monet, parentes amare liberos, ut Poëtas opera, ac versus suos. Idque etiam locum habet in Sophistis; quoniam à trita aliorum via discedentes, excogitant quædam inventa tricarum & cavillorum plena, eaque ut filiolos quosdam exosculantur, & *adorant cogitationes suas*, ut Ezechiel ait. Nimirum, ut quidam Poëtarum accinebat.

Ingenii est marcor, cladesque φιλαυτία, doctos
Quæ pessum plures datque deditque viros:
Qui, veterũ abjecta methodo, nova dogmata quærũt,
Nilque suas præter tradere phantasias.

Et iis quidem eò magis opiniones suas amant, quàm communes aliorum, quò magis propria ipsorum opera sunt. Vera itaque est proposito illa major Arist. qua asseritur, quemlibet naturaliter amare opus suum, & longè magis, quàm ab eo diligeretur, si animam & voluntatem haberet.

9. Minorem verò illius syllogismi propositionem, in qua dicitur; benefactorem respicere eum, cui benefacit, veluti opus suum, probat Arist. quoniam qui alteri benefacit, videtur effector illius boni, quo imbuit & exornat eum, cui benefacit. Ergo & hic, quatenus eo bono instructus, videtur opus, sive effectus quidam benefactoris. Quo videtur spectare illud vetus Græcorum effatum, ἄνθρωπος ἀνθρώπῳ δαιμόνιον, *homo homini deus*. Dici enim solet, de eo qui insperatam alteri salutem attulit, vel illum ingenti beneficio adjuvit: quasi instar Dei, seu authoris se habeat in eum, cui beneficium contulit, tanquam in opus suum. Apud Veteres enim & Ethnicos pro eodem accipiebatur, Deum esse, ac mortalibus benefacere. Quare pro diis habebant authores frugum, vini, legum, medicinæ, aliorumque in utilitatem vitæ humanæ conferentium. Imò & belluas quasdam pro numinibus venerati sunt, quòd homines singulare aliquod beneficium ab iis recepissent. Hinc apud Ægyptios adoratæ ciconiæ; quoniam credebantur interimere serpentes ex Arabicis paludibus prodeuntes, & hominibus lethiferos. Apud Romanos quoque anseres divino cultu excepti, quod Capitolinam arcem servâsse putarentur ab irruptione Gallorum, expergefactis sonitu suo custodibus. Denique & similem ob caussam inanima quædam, ut Sol, Luna, aqua, terra, pro numinibus habita sunt: quòd, nimirum, vitæ & saluti hominum prosint. Scythæ etiam, referente Luciano *in Toxaride*, per ventum & gladium, tanquam per deos jurabant, quòd ille prior vitæ seu spirationis principium sit, posterior mortis. Generatimque ab Homero & Hesiodo traditur effatum illud. Θεοὶ δωτῆρες ἐάων, *Dii bonorum largitores*: tanquam ii, qui benefaciunt, deorum munere fungantur. Et Strabo lib. 10. inquit: *Rectè dictum est, mortales tunc maximè deos imitari, cùm benefici sunt.* Ac libro 17. tradit, quosdam Ægyptiorum triplicem facere Deum: immortalem unum, qui rerum omnium sit author: alium insuper mortalem ignoti nominis: & denique eos, à quibus beneficium accipitur. Hos enim ferè pro diis colebant. Lege plura apud Erasmum in Adag. *Homo homini deus*, & apud Cerdam in 1. Eccl. Virgil. ad illum, *O Melibœe*. Aristoteles igitur, ut ad institutum nostrum redeamus, quamvis nolit benefactorem esse Deum illius, cui benefacit (neque enim in Ethnicismo tam insanè erravit, ac Ægyptii, Scythæ, aut Romani, aliique plures) asserit tamen esse veluti ipsius effectorem, authoremque, similitudine quadam Dei, à quo bona cuncta ortum habent. Rectè igitur exinde probat, benefactorem respicere eum, cui benefacit, veluti opus suum: quæ est minor propositio illius syllogismi.

10. Verùm in syllogismo præjacto restat adhuc assignanda ratio, cur unusquisque naturaliter opus suum amet: in quo potissimùm nititur moles hujus discursus. Rationem autem Arist. in eo positam ait, quòd unicuique naturâ insitum sit, ut unicè & præ aliis diligat suum proprium τὸ εἶναι, *esse*. Nimirum, quilibet suum *esse*, suam vitam, suam perfectionem naturaliter amat. Unde & consequens est, ut amet suam ἐνέργειαν, id est, suum actum, suam ipsius actionem, sive efficacitatem in agendo. Non enim fieri potest, ut amet naturaliter suam vitam & statum, nisi & suam operationem amet, ex qua potissimùm dignoscitur status & vita hominis. Viventia enim differunt à non viven-

viventibus, in eo quòd ex seipsis moveantur, seu operentur, & in actum se proferant. Ergo quisquis vitam & statum proprium amat, necesse est ut etiam amet suam operationem, seu actum, quo se movet & vivit. Insuper illustrat Arist. exemplo serræ ac manus. Serra enim secando est serra, & manus tractatione usuque manus est: definit autem esse propriè manus, si abscindatur à reliquo corpore; quoniam abscissa nullum usum sive actum habet. Similiter ergo homo, vivendo & agendo est homo: ubi autem nihil operatur, seu agit, aut homo esse definit, aut non apparet homo. Ergo sicut naturaliter amat suum *esse*, suamque vitam, ita etiam suam operationem, qua *ἐνεργεια*, sive *actu*, homo & vivens est. Hinc & artifices, tunc maximè sunt tales, quando operis functione ipsa artifices sunt: ut pictor, dum Alexandrum lineis exprimit, propriè atque in exercitio pictor est: non verò antequam pingat, nisi potestate solùm. Similiter & Poëta, & Orator, & denique sapiens, verè tales sunt, cùm in actum se proferunt. Omnes ii igitur insito naturæ pondere suam ipsorum operationem amant, sicut & vitam, qua in actu secundo vivunt. Si autem operationem suam, sive actum secundum vitæ, naturaliter amant; necesse est ut etiam ament opus ipsum quod efficiunt, neque enim fieri potest, ut qui amat operationem non amet opus ex illa procedens. Si ergo benefactor respicit eum, cui benefecit, tanquam opus suum, necesse est ut illum amet; & quidem majori amore, quàm ametur ab ipso: sicuti artifices magis amant opera sua, quàm ab iis amarentur, si judicio & voluntate constarent.

11. Secunda ratio, qua idipsum probat, ducitur à jucunditate, quæ est longè major in conferente beneficium, quàm in recipiente. Formula verò hæc adhiberi potest. Quantò enim opus aliquod jucundius est, eo magis amatur, seu amari debet. Atqui opus largientis beneficium est jucundius, quàm opus recipientis. Ergo magis amatur, seu amari debet opus largientis beneficium, quàm recipientis. Ergo & unusquisque magis amat eum, cui largitur beneficium, quàm ametur ab eo qui recipit. Major propositio præjacti syllogismi videtur per se nota. Minorem probat Arist. quoniam is, qui largitus est beneficium, quoties recordatur ejus operis, quàm maximè lætatur; quoniam recolit memoriâ cogitationeve opus honestissimum & nobilissimum benefacendi alteri. Is verò qui recepit, dum recordatur sui operis, quod in recipiendo positum fuit, non recolit animo aliquod opus excellens, vel laude dignum. Recipere enim, aut nullam laudem meretur, aut certè exiguam, & propè nullam, si comparetur cum opere largiendi. Ergo opus largiendi beneficium est longè jucundius, quàm opus recipiendi.

12. Confirmat rationem hanc ex eodem jucunditatis capite. Id enim quod semper delectat, multò jucundius & amabilius est illo, quod non semper, sed raptim solùm & in transitu. At largiri beneficium est aliquid semper delectans: recipere autem solùm delectat raptim & in transitu. Ergo largiri beneficium multo jucundiùs & amabilius est, quàm accipere. Major cùm consequentia patet. Minor autem probatur quoad utramque partem. Et quoad priorem quidem primùm: quia cùm opus largiendi sit honestissimum, ac nobilis animi proprium, non solùm delectat eo tempore quo fit; sed etiam antequam fiat, per solam spem, seu propositum exequendi illud, ex qua oritur quædam delectatio. Insuper & postquam factum est, dum ad memoriam revocatur, animum planè delectat. Quo fit, ut jucunditas ab eo procedens, amplectatur tempus omne, non modò præsens, sed & præteritum, & futurum: atque adeò semper maneat, jucundumque sit opus largiendi. Quòd autem opus recipiendi solùm raptim & in transitu delectet, quæ est posterior minoris illius propositionis pars, suadetur: quia receptio beneficii solùm delectare potest, quatenus utilitatem affert, sive subsidium indigentiæ homini recipienti. Atqui utilitas ejusmodi, sive subsidium indigentiæ, solùm raptim, & in transitu est. Quod enim hodie est utile & replet indigentiam, cras non est jam utile, nec indigentiam replet, sed omnino transit. Ergo receptio beneficii solùm delectare potest raptim & in transitu.

13. Dices: desinente eo, cui beneficium est concessum, definit etiam ipsum beneficium, propter desitionem subjecti. At sæpe accidit ut desinat is, cui beneficium est concessum: scilicet, quando moritur. Ergo & ipsum beneficium definit. Ergo & nullo modo manere potest in ordine ad delectandum benefactorem: quia delectatio non oritur ex bono, quod jam non existit, sive præteritum est, sed solùm ex bono præsenti. Respondet Arist. adhuc in eo eventu, quo desierit esse, sive diem extremum clauserit qui beneficium recepit, jucundissimam esse recordationem operis benefaciendi, & multò magis quàm recipiendi beneficium. Etenim quod honestum est in hoc longè supereminet utili, quòd illud prius delectationem inferat, etiam sola sui recordatione, quamvis jam in re præterierit: *hoc verò posterius solùm delectare possit*, quatenus actu est, seu quandiu explet indigentiam: quod solùm præstat in tempore præsenti. Cùm ergo opus benefaciendi sit honestum, etiam desinente, seu mortuo eo, cui beneficium collatum est, delectare animum potest: non autem opus recipiendi beneficium, quod solùm utile est.

14. Addit verò, receptionem boni utilis, sive beneficii, etiam hoc habere, ut apprehensia de futuro delectet, ac longè magis, quàm usus ejus de præsenti, aut recordatio de præterito. Ratio est; quoniam bona utilia antequam obtineantur, apprehenduntur majora, quàm reipsa sint: atque adeò animum pelliciunt vehementer, ut ea assequatur. Cæterùm dum reipsa obtinentur, aut dum subit mentem illorum recordatio, apparet statim, quàm exilia & nullius momenti sint: ideoque siquæ primùm de iis obtinendis delectatio fuit, omnino fugax est, & quæ momento ferè temporis labitur. Contrà verò accidit in largitione beneficii: quamvis enim apprehensia in futurum delectet, multò tamen magis, dum reipsa ponitur, aut quando jam præterita in memoriam revocatur: quia hoc est de ratione operis honesti, ut quantò frequentiùs exerceatur, eò meliùs cognoscatur illius præstantia, & eò magis animum delectet.

15. Tertia ratio procedit ex iis, quæ lib. 5. præmissa sunt circa actionem & perpessionem. Manifestum est enim meliorem præstantioremque esse actionem perpessione, seu agere, quam pati. Atqui actio, ad benefactorem spectat: perpessio autē ad eum, cui beneficium confertur. Ergo præstātior est

est benefactor, quàm is, cui beneficium confertur. At ex constitutis lib. 8. constat, præstantiores, seu excellentiores esse etiam ad amandum proniores. Ergo benefactor est pronior ad amandum, seu magis amat, quàm is, qui beneficium accepit.

16. Quarta denique ducitur ex majori labore, seu difficultate, quæ est in dando, quàm in accipiendo. Longè enim magis amantur quæ magno, quàm quæ parvo, aut nullo labore parata sunt; & difficilia in majori pretio habentur, quàm obvia & facilia. In quod probandum affert exemplum eorum, qui suo labore, aut industria opes & quælibet vitæ commoda pepererunt. Magis enim illa amant, quàm qui hæreditario solùm jure à majoribus obtinuerunt. Ideoque & lib. 4. cap. 1. dictum est, longè liberaliores esse qui possident divitias alieno labore partas, quàm qui suo ipsorum. Atqui dare beneficium multò laboriosius est & difficilius, quàm recipere: dare enim, plerunque saltem, imminuit utilitatem & proprium commodum dantis, quòd sanè est difficile & laboriosum: recipere autem, auget utilitatem & commodum recipientis, quod ipsi nequit non esse facile ac voluptuosum. Si igitur magis amatur quod difficilius & laboriosius est; amatur etiam magis largitio beneficii, quàm receptio. Ergo & benefactor magis amat eum, cui largitur beneficium, quàm ab eo ametur. Patet hoc: quia magis amat alium, qui subit aliquid difficile & laboriosum in bonum, seu utilitatem ipsius, quàm qui facilè & sine ullo labore illud recepit in utilitatem propriam. Atqui benefactor, dum largitur, subit aliquid difficile & laboriosum in utilitatem alterius; hic verò recipit illud facilè & sine labore ullo in propriam utilitatem. Ergo magis amat benefactor eum, cui benefacit, quàm ab eo ametur.

17. Colligit hinc (quod libro etiam octavo cap. 12. stabilitum relinquit) matres majori ardentiorique amore ferri erga filios suos, quàm patres. Is enim magis amat aliquem, cui ille majori labore ac difficultate stat, seu ob quem graviora & difficiliora subit. Atqui filii matribus majori labore ac difficultate stant, quàm patribus: & ob eorum procreationem matres graviora & difficiliora subeunt ante & post partum. Matres igitur majori amore, quàm patres, feruntur in filios. Huc etiam spectat, quòd matres multò certiùs, quàm patres, agnoscunt eos esse filios suos: sicuti & ipsæ certiores sunt de nullo adulterio à se commisso, quàm viri, quibus nequit esse ita nota uxoris probitas, ac ipsi uxori. Ergo major est amor matrum, quàm patrum, in filios: quia quantò quis certiùs agnoscit se benefecisse alteri, eò certiùs novit, illum esse opus ipsius; atque adeò vividiori cognitione impellitur ad majorem amorem sui operis. Cùm ergo matres certiùs, quàm patres noverint filios esse opus ipsarum, proculdubiò impelluntur ad majorem illorum amorem. Lege alia plura lib. 8. cap. 12. in exornationem hujus capitis profutura.

Vide D. Thomam 2. 2. q. 31. quæ est de Beneficentia, & illius Interpretes.

CAPUT OCTAVUM.

De amatore sui.



DUBITATUR autem & utrum oporteat se ipsum amare maximè, an aliquem alium. Increpant enim eos, qui se ipsos maximè amant: &, ut turpe, sui amatores appellant. Atque pravus quidem, sui gratiâ cuncta agit: & tantò magis, quantò pravior est. Incusant igitur ipsum, quia nihil, nisi sibi, agit. Probus autem ob honestatem, & tantò magis, gratiaque amici, quantò præstabilior est: sua verò negligit. Ab his autem verbis non sine ratione ipsa opera discrepant. Nam eum, inquiunt, oportere summè amare, qui maximè est amicus. Is autem maximè est amicus, qui vult cui vult bona illius gratiâ, si nullus etiam scierit. At hæc ipsi ad se ipsum maximè competunt: & cætera omnia, quibus definitur amicus. Dictum est enim ab ipso ea omnia, quæ ad amicitiam attinent, & ad cæteros pervenire. Eodem accedunt & proverbia universa: ut, anima una: &, amicorum omnia sunt communia: &, amicitia est æqualitas: &, tibiæ genu propinquius. Hæc enim universa ipsi ad se ipsum maximè competunt. Maximè nanque amicus est sibi, & se igitur ipsum maximè amare oportet. Dubitatur autem meritò, utris oporteat assentiri, cùm utrisque videatur esse credendum. Fortasse igitur tales sermones distinguendi, determinandique sunt, quousque, & quonam modo sint veri. Si itaque sumpserimus quonam utrique modo sui amatorem dicunt, fuerit forsitan manifestum. Qui igitur hoc reprehendendum esse existimant, eos amatores sui appellant, qui sibi plus tribuunt in pecuniis, & honoribus, & voluptatibus corporis: hæc enim ipsa multitudo affectat, & ipsis, ut optimis, omni studio incumbit: quapropter & in certamen veniunt. Qui igitur in hisce plus habere pergunt, ii cupiditatibus, & omnino affectibus, eique parti animæ, quæ rationis est expers, gratificantur: tales autem sunt ipsi multi: idcirco & appellatio orta est ex multitudine, quæ quidem est prava: ergo justè vituperantur ii, qui ita se amant. Non est autem obscurum, vulgus eos, qui sibi ipsis talia tribuunt, sui amatores dicere consuevisse. Nam si quis semper studeat agere justa maximè omnium, aut temperata,

aut

aut quævis alia, quæ à virtutibus proficiscuntur, honestatemque omnino sibi ipsi semper vendicet, atque usurpet, hunc nemo dicit amatorem sui, neque vituperabit. Magis autem videbitur talis homo sui amator. Nam ea sibi tribuit, quæ pulcherrima, maximeque bona: & gratificatur ei, quòd sui ipsius potissimum, in omnibusque illi obtemperat. Ut autem & civitas id esse maximè videtur quòd est potissimum, & alius omnis conventus: sic & homo. Amator igitur is est maximè sui, qui illud amat, illique gratificatur. Et continens igitur dicitur, & incontinens, quia mens vincit, aut non vincit: propterea quòd ipsa est hominum quisque. Elegisse ipsi & sua sponte ea videntur, quæ cum ratione maximè egerunt. Non igitur est obscurum, hoc esse maximè unumquenque, & hoc maximè virum bonum amare. Quapropter maximè sui est amator, diversa specie ab eo, qui reprehenditur: tantumque differt, quantùm vita cum ratione, differt à vita cum perturbatione: & appetitio aut honesti, aut ejus, quod conferre videtur. Qui si omnes ad consequendam honestatem, & ad res agendas pulcherrimas decertarent, atque contenderent, & omnibus publicè ea, quæ oportet, & unicuique privatim maxima bona inessent: siquidem virtus est tale. Quare bonum quidem hominem, amatorem esse sui oportet: nam & sibi ipse, & cæteris proderit, agendo honesta. Pravum autem, non oportet: & sibi nanque nocebit, & propinquis, affectus pravos sequendo. Ea igitur, quæ vir improbus agit, ab iis discrepant, quæ agere oportet. At probus, quæ oportet, ea & agit. Mens enim omnis id expetit, quod est optimum sibi: & probus obtemperat menti. Atqui verum est illud, quod de studioso dicitur, complura, inquam, ipsum agere, & amicorum, & patriæ gratiâ, & si opus fuerit, mortem obire. Et pecunias enim, & honores abjiciet, & ea bona omnino, de quibus homines decertant, sibi vendicans honestatem. Expetet enim potiùs voluptatem brevi tempore vehementem, quàm longo levem: & vitam honestam uno anno, quàm quamvis multis: & unum actum honestum, magnumve, quam multos, & parvos. Atque iis, qui pro amicis, qui pro patria mortem obeunt, hoc forsitan accidit. Magnam igitur sibi ipsis eligunt honestatem, abjicientque pecunias, ut amici capiant plures: hinc enim amicus facultates, ipse consequitur honestatem, atque sibi majus tribuit bonum. Eundem & circa honores modum, magistratusque servabit: nam hæc omnia amico suo concedet: est enim hoc honestum ipsi, ac laudabile. Meritò igitur studiosus esse videtur, anteponens omnibus honestatem. Fit etiam, ut & res agendas concedat amico, fitque honestiùs, se ipsum fuisse caussam ut agat illas amicus, quàm si ipsemet agat. In universis igitur laudabilibus, ipse studiosus plus honestatis tribuere sibi ipse videtur. Sic igitur sui ipsius (uti diximus) amatorem esse oportet: ut ipsi autem multi sunt, non oportet.

SUMMA ET EXPLANATIO CAPITIS OCTAVI.

An possit, aut debeat quis seipsum diligere præ aliis omnibus. Ratio dubitandi adversus omnem sui amorem, quasi turpis sit. Resolutio, aliquem sui amorem, seu philautiam, vituperabilem esse: aliquem item laudabilem: in idque maximè conferre discrimen inter virum probum, atque improbum.

DOCUIT Aristoteles suprà cap. 4. hujus libri, cùm de Amicitia dissereret, posse illam esse quodammodo in homine erga seipsum, saltem minùs propriam, & non perfectam. Nunc verò inquirit, quousque extendatur Amicitia ejusmodi, & utrùm tanta, & tam ardens esse possit, ut cæterorum omnium amorem vincat: sive, quod perinde est, utrum debeat quisque seipsum maximè diligere; an potiùs diligere aliquem magis, quàm seipsum. Dividit verò caput in quatuor partes. In prima proponit quoddam problema, ex cujus solutione videntur, unumquenque seipsum debere maximè diligere. In secunda docet aliquem sui ipsius amorem vituperabilem esse: aliquem etiam laudabilem. In tertia eandem doctrinam confirmat quoad partem posteriorem, assignato discrimine inter bonum virum, atque improbum, quoad amorem sui. In quarta denique occurrit cuidam objectioni ex doctrina præjacta ortæ.

2. Circa primam partem, proponit quæstionem indicatam, utrum quis debeat amare seipsum præ cæteris omnibus; an potiùs diligere aliquem magis, quàm seipsum. Ac primò quidem quasi tentando & velitando proponit rationem, qua videatur omnem sui ipsius amorem esse turpem & vituperabilem, juxta Platonis doctrinam, qui lib. 5. *de Legibus* omnem sui amorem graviter reprehendit & dam-

& damnat, veluti *πάντων ἁμαρτημάτων αἴτιον*, *omnium peccatorum caussam*. Ratio autem hæc ferè est. Nemo quicquam ita amare debet, ut propterea ab omnibus reprehensibilis habeatur. At quicunque amat seipsum plusquam omnes alios, ab omnibus reprehensibilis habetur. Ergo nemo debet amare seipsum plusquam omnes alios. *Confirmatur*. Quantò quis nequior & vilior est, eò magis omnia propter seipsum agit, & solùm habita ratione suæ utilitatis, quicquid sit de incommodo aliorum: contrà verò, quantò alius melior est, & moribus excellentior, eo minùs spectat propriam utilitatem, & magis attendit alienam, etiam cum suo incommodo. Ergo qui seipsum ultra omnes alios amat, potiùs videtur improbus & vilis, quàm probus, aut moribus excellens. Cùm igitur nemo debeat esse improbus, sed potiùs teneatur similem se exhibere probis viris, & virtute excellentibus; nemo etiam debet, imò nec jure potest amare seipsum, plusquam omnes alios.

3. Aliunde autem videtur debere seipsum maximè diligere quilibet, & supra omnes alios. Antequam verò id probet, præmittit, à ratione paullò antè proposita discrepare plurimùm res & opera frequentia hominum: ex quibus liquidò deprehenditur, neminem esse qui seipsum non maximè amet, ac suprà omnes alios: ac proinde rationem illam, qua videbatur probari oppositum, contrariam esse usui & vitæ communi hominum. In Ethicis autem & Politicis illa, quæ usui & communi vitæ repugnant, admittenda non sunt, cùm omnes utriusque disciplinæ, Ethicæ & Politicæ, præceptiones tradantur, non disputandi gratiâ, aut secundùm theorica argumenta, sed prout conferunt ad praxim, & vitam communem. Quare Horatius reprehendit graviter Stoicos, quòd ipsorum doctrina & vita sibi invicem non consentirent, & mores ac præceptiones in se adversarent, & mores ac præceptiones inter se adversarentur. Ideòque de iis accinit:

Queis paria esse ferè placuit peccata, laborant.
Cùm ventum ad verû est, sensus moresque repugnant,
Atque una utilitas justi propè mater & æqui.

Ergo ratio illa paullò ante proposita, non est admittenda: quippe quæ omnium hominum vitæ & consuetudini contraria est. Usu nanque omnium patet, neminem esse tam amicum alteri, quàm sibi, omnesque majori amore erga se suaque propendere, quàm in omnes alios. Id verò præterea non esse à ratione alienum, sed meritò & secundùm rationem fieri, probat Arist. triplici argumento.

4. Primum est. Omnes ajunt, unumquenque debere maximè & supra omnes alios diligere eum, qui maximè sit amicus. Atqui unusquilibet sibi ipsi maximè amicus est. Ergo & juxta omnium sensum unusquilibet debet maximè & supra omnes alios diligere seipsum. Minor propositio, in qua esse posset difficultas, probatur. Is unicuilibet maximè amicus est, cui ille maximè omnium, atque in primis bona vult, ipsius gratiâ, & quamvis nullus id sciret, nec alicui compertum esset. At unusquisque sibi ipsi maximè omnium bona vult, sui ipsius gratiâ, & quamvis nullus id sciret, nec cuiquam compertum esset, quod experimento & inductione deprehenditur. Ergo unusquilibet sibi ipsi maximè amicus est.

5. Secundum. Omnia enim illa, quibus definitur amicus, ac suis plenè numeris expletur, conveniunt homini seipsum amanti: cùm probatum jam sit cap. 4. hujus libri, quicquid officiorum impenditur, quicquid communicationis, necessitudinisve est inter amicos, totum id nasci, sive ortum ducere ex iis, quæ unusquisque facit erga seipsum. Ea nanque officia quis amico exhibet, quæ sibi ipsi exhiberi vult. Ergo unusquisque sibi debet esse in primis amicus, & se amare supra omnes alios. Patet consequentia: quia amor ille, qui aliorum mensura est, debet esse primus & maximus omnium: sicut in quolibet genere primum & maximum esse debet, quod est mensura cæterorum. At uniuscujusque amor in seipsum est mensura amorum in quoslibet alios amicos. Ergo & uniuscujusque amor in seipsum debet esse primus & maximus omnium amorum. Ergo & quilibet sibi debet esse maximè amicus, ac se amare supra omnes alios. Idque confirmat dulcis illa & usitata loquela qua quis volens alteri significare suam in eum amicitiam, dicere solet, eum se diligere veluti seipsum. Quod etiam observat lib. 2. *Magn. Moral.*

6. Tertium argumentum ducit ex variis ac vulgatis axiomatis, sive proverbiis, quibus evincitur, unicuique naturâ insitum esse sui amorem supra omnes alios. Porrò quatuor proverbia in id probandum affert. Primum est, quo amici dicuntur, *μία ψυχὴ*, *anima una*. Secundum, quo asseritur, *κοινὰ τὰ φίλων*, *communia amicorum*; scilicet, omnia. Tertium, quo pronuntiatur *ἰσότης φιλότης*, *æqualitas amicitia*. Quorum pleraque Pythagoræ tribuuntur, cujus illud effatum refertur, *τὴν φιλίαν ἰσότητα εἶναι, καὶ μίαν ψυχὴν, καὶ τὸν φίλον ἕτερον αὐτόν*: id est, *amicitiam esse æqualitatem, & animam unam, & amicum alterum ipsum*. Quartum denique, quo dicitur, *γόνυ κνήμης ἔγγιον*, *genu crure propius*. Et quamvis omnia illa jam decursu Operis explanata fuerint, ac circa hoc postremum nonnulla præmiserimus supra cap. 4. jam allegato, addendum modò, illud ortum duxisse ex quodam eventu, quem ita aliqui referunt. Cùm quis videret aliquando duos consanguineos & amicos in prælio æquè periclitantes de vita, quorum alter erat germanus, & consobrinus alter, nec utrique simul suppetias ferre posset, sed alteri tantùm; adjuvit & periculo subduxit germanum, omisso consobrino, illa voce addita, *γόνυ κνήμης ἔγγιον*, *genu crure propius*: quod postea in adagium abiit. Consonatque illi sententiæ poëticæ Hesiodi:

Sed nec germano quisquam est æquandus amicus.

Vixque etiam differt ab illo alio Plauti axiomate, admodum usitato, *Tunica pallio propior.* Nimirum, quemadmodum tunica vicinior est, & immediatior corpori, quàm pallium; ita & genu propinquius est partibus superioribus corporis, ut capiti, & pectori, quam crus, sive tibia.

7. Hæc igitur proverbia omnia in id conspirate videntur, ut ostendant, neminem esse alicui tam unum, sive tam proximum, quàm sibi. Unde & ratio eruitur. Amor secundùm rectam rationem debet esse major, quò major est conjunctio, seu propinquitas personæ, quæ amatur: ideòque & suprà statutum fuit, parentes debere magis amari, quàm fratres, & fratres quàm consobrinos, & sic de aliis, juxta majorem, vel minorem conjunctionem. At quilibet sibi magis unus, seu conjunctus, seu proximus est, quàm cuilibet alteri. Ergo quilibet secundùm rectam ratio-

rationem debet amare magis seipsum, quàm omnes alios. Videtur itaque dissentiendum à prima illa opinione, quæ universè damnat in homine amorem maximum erga seipsum, & supra alios homines.

8. Circa secundam partem dubitat, utri opinionum prædictarum assentiendum sit; quoniam unaquæque illarum videtur niti probabili fundamento. Quare ut rem expediat, præmittit, oportere primùm statuere, quid sit quod utraque opinio appellat sui ipsius amorem, & quemnam censeat amatorem sui. Eo nanque probè intellecto, fortasse una & altera sententia erit quodammodo vera, & neutra alteri repugnabit. Ut autem id edisserat, & rem luculentiùs exponat, dividit amorem sui ipsius, sive *philautiam*, in notiones duas: quarum prima significat amorem unicuique proprium secundùm partem illam, quæ rationis expers est, & sentiens dicitur, nec rationis imperio paret: secunda verò, & principalior, exprimit amorem, positum quidem in eadem facultate animæ sentientis & appetentis, verùm obtemperante parti rationali, sive imperio rationis. Ea verò distinctione adhibita, pronunciat primò, amorem illum hominis erga seipsum, qui ducitur secundùm partem rationis expertem, nec rationis imperio paret, accusabilem esse, ac vituperio dignum. In quo sensu accepta prior opinio, verissima est. Idque probat; quoniam eo sensu, sive secundùm hanc acceptionem, quicunque dicuntur amatores sui, malè audiunt apud omnes. Etenim ex pecuniis, honoribus, & voluptatibus corporis sumunt sibi plus, quàm par sit; neque ullam aliam amoris regulam, seu mensuram præscribunt, quàm immodicam cupiditatem utilis, aut jucundi, contra rectam rationem. Cùm verò plerique mortalium hoc morbo ægrotent; factum est, ut *philautia*, sive amor sui, male ubique audiat, veluti turpis, & contrarius rationi.

9. Et meritò quidem eo sensu acceptus amor sui reprehenditur, atque exosus habetur. Quisquis enim sic amat seipsum, ut in amando sequatur solum animæ sentientis & appetentis doctum rationi adversum; is planè appetit exuperantiam bonorum fortunæ & corporis ad effrænè cupiditatem explendam. Atqui quisquis appetit exuperantiam bonorum fortunæ & corporis ad effrænem cupiditatem explendam, verè turpis & reprehensibilis est. Ergo quisquis sic amat seipsum, ut in amando sequatur solùm animæ sentientis & appetendis ductum, rationi adversum; is planè turpis & reprehensibilis est.

10. Pronunciat secundò, juxta alteram præjactæ distinctionis partem, sapientem, & bonum virum, rectè & laudabiliter agere, dum ita se amat, ut velit sibi affluentiam omnium bonorum, quæ virtutis & honestatis sunt, eumque sibi usurpat: atque adeò amorem sui in hac acceptione non esse turpem, aut vituperio dignum, sed laude. Non enim quis eo amore sibi appetit bona corporis fortunæve rationi adversantia, quemadmodum ille prior: neque exoptat ea bona parti inferiori corporis, cujus perturbationes immodicæ indicunt virtuti cruentum bellum: sed appetit sibi bona animi, eaque desiderat illi parti, quæ rationis particeps est, & intelligit, habetque in homine principatum. Hoc autem totum est ab omni reprehensione alienum, imò & laude dignissimum, summeque consentaneum naturæ rationali. Quare amor sui in hac posteriori acceptione rectus est; & sic intellecta secundâ sententiâ, verissimè docet, hominem debere quàm maximè amare seipsum, ac supra omnes alios.

11. Pronunciat tertiò, hominem exoptantem sibi affluentiam omnium bonorum rationi deservientium, longè magis amantem esse sui ipsius, quam desiderantem sibi immodicam bonorum corporis, & fortunæ abundantiam ad cupiditates explendas. Idque probat duplici argumento. Primum est. Quicunque meliora & præstantiora bona sibi exoptat, magis seipsum amat, quàm qui inferiora & ignobilia. At qui quærit sibi affluentiam omniũ bonorum rationi deservientium, exoptat sibi bona meliora & præstantiora: qui autem quærit immodicam bonorum corporis & fortunæ abundantiam ad cupiditates explendas, exoptat sibi bona inferiora & ignobilia. Ergo qui quærit sibi affluentiam omnium bonorum rationi deservientium, magis seipsum amat, quàm qui quærit immodicam bonorum corporis & fortunæ abundantiam ad suas cupiditates explendas. Secundum est. Ille sibi maximè amicus est, seu magis seipsum amat, qui toto conatu studet expolire illã partem sui, quæ princeps in homine est, & dicitur κυριώτατον, id est, maximè domina. At id planè præstat, qui quærit sibi affluentiam bonorum rationi deserventium: non verò ille, qui quærit bonorum corporis & fortunæ immodicam exuperantiam. Ergo maximè sibi amicus est, seu magis seipsum amat, qui quærit sibi affluentiam bonorum rationi deservientium, quàm qui bonorum corporis & fortunæ immodicam exuperantiã. Probatur minor & explicatur. Qui enim quærit sibi affluentiam bonorum deservientium rationi, exoptat planè iis adjumẽtis perficere eam sui partẽ, in qua residet ipsa ratio. Hæc autem residet in parte hominis principe, & κυριώτατα: qui autem quærit immmodicam exuperantiam bonorum corporis & fortunæ, solùm vult replere partem illam, quæ in homine inferior & ancillatrix est. Ergo qui quærit sibi affluentiam omnium bonorum rationi deservientium, studet planè expolire illam partem sui, quæ princeps & domina est, non autem ille, qui solum quærit immodicam exuperantiam bonorum corporis & fortunæ. Quin imò posterior hic potiùs videtur odisse seipsum, cum sibi velit, quæ specie tenus bona sunt, & in re perniciem ac turpitudinem afferunt. *Confirmatur*; Quoniam hic posterior invertit naturæ ordinem in amore sui: facit enim ut dominetur, ac prævaleat inordinatus amor partis ignobilioris amori superioris partis, dum solius corporis bona expetit, & nihil curat de bonis animæ. Ergo potiùs videtur odisse, quam amare.

12. Porrò hominem potissimùm esse intelligentem & rationalem, sive (quod perinde est) potiore, ac præstantiore sui parte, rationis bonum sequi (quæ fuit basis & fundamentum præcedentis pronunciati) triplici ratione probat. Prima ducitur similitudine à civitatibus, hoc ferè modo. Id potissimùm est homo, sive illa est pars hominis præcipua, quæ in homine princeps est, dominatumque gerit: sicuti id potissimùm est civitas, omnisque cœtus, & societas hominum, quod est pars illis præcipua, sive quod dominatum in ea gerat: ut in Democratia, Populus; in Aristocratia, Senatus, sive Optimates; in Regno, sive Regia urbe, Rex. Atqui ratio sive intelligentia in homine princeps est, domi-

dominatumque gerit; sicut in Democratia populus, in Aristocratia Optimates, & in Regia, sive Regno Rex. Ergo homo potissimùm est rationalis & intelligens, sive hominis præcipua est ratio & intelligentia. Secunda sumitur ab eo, qui ἀκρατὴς dicitur ab Arist. latinè *incontinens*, sive, ut Giphanius mavult, *impotens*, comparato cum continente. Continens enim est, qui rationi monenti obtemperat: incontinens verò qui non paret, sed detrectat, aut renuit obedire rationis imperio. Ergo quia pars in homine imperans, sive principatum gerens, est ratio: utpotè à cujus obedientia inobedientiavè, totus homo denominatur continens, aut incontinens. Tertia. Quæ ab homine facta sunt secundùm rationem, ea verè ac propriè fecisse dicitur homo: quæ autem præter rationem, & ex perturbatione fiunt, non propriè videtur fecisse homo: quia non tam ea videtur fecisse voluntate & arbitrio, quod proprium hominis est, quàm commotione sentientis animæ, quæ etiam in brutis animantibus cernitur. Ergo homò potiore parte rationalis est, ab eaque potissimùm habet, ut sit & dicatur homo.

13. Unde concludit iterum, quod superiùs assumebatur, magis amare seipsum, & longè meliùs rectiusque, qui sibi amat affluentiam bonorum omnium rationi deservientium, quàm qui exoptat exuperantiam bonorum corporis & fortunæ rationi adversantium; quoniam prior amoris magnitudinem impendit obsequio præstantioris, & nobilioris partis, qua homo est: posterior verò in obsequium partis ignobilioris, qua homo convenit cum brutis. Ergo prior ille multò magis, & meliùs, ac rectiùs se amat, quàm hic posterior. Quare amor sui ipsius secundùm priorem rationem laudabilis, & honestissimus est: ideoque propriè non dicitur *philautia*, quæ plerunque in malam partem accipitur: sed appellari potest Græco nomine, quamvis composito, φιλαυταγαθία, id est, *amor sui bonus*. Sic enim mihi fas videor loqui, tum generali illa Græcorum licentia confingendi unum aliquod vocabulum ex pluribus. tum etiam quia Arist. ipse lib. 2. *Magn. Moral.* c. 10. hominem sui ipsius amantem secundùm rectam rationem non dubitat appellare, veluti proprio nomine, φιλάγαθον, id est, *amatorem bonum, seu bonorum*.

14. Notandum verò, ne fortè quis errorem suspicetur aliquem in præjacta doctrina Aristotelis, non doceri ab eo absolutè, hominem esse rationem, aut rationalem animum, quasi solùm censeatur animâ, non autem corpore, ut altera & essentiali parte sui, quamvis inferiore. Licèt enim oppositum videatur indicari verbis illis, ὡς τοῦτ' ἑκάστου ὄντος, *quasi id uniuscujusque sit*: sive, ut interpretatur Argyropilus, *propterea quòd ipsa (ratio) est hominum quisque*: adhuc tamen sensus Arist. non est, quòd anima, sive ratio, sit totus homo: sed solùm pars præcipua ipsius; sive, ut immediatè antè præmiserat, pars *vincens*, aut principatum gerens in homine. Quod etiam ex toto ferè capitis contextu patet. Neque enim Arist. in eo errore fuit, ut assereret, animum hominis esse formam dumtaxat assistentem, & proinde totam hominis substantiam in animo, seu ratione, aut mente, consistere: qualiter arbitrati dicuntur Plato, & Averroës: sed disertè censuit & docuit, animam rationalem, sive mentem esse actum corporis, & partem hominis, quamvis præcipuam. De quo vide quæ diximus *tom. 2. Philosoph. Nov-antiquæ, disp. 79. sect. 1.* vindicantes Arist. ab impostura ejus erroris. Quare hoc loco non licet colligere ex illius doctrina, enunciari posse animam de homine per ταυτότητα, *identitatem*; quasi hæc propositio vera sit: *Homo est mens*. Proculdubiò enim falsa est. Summùm licet colligere, magis falsam esse hanc propositionem, *Homo est materia, sive corpus*, quam hanc, *Homo est mens*: quia ex duabus anuntiationibus, quæ magis à veritate recedit, seu quæ minùs verosimilis est, videtur magis falsa. Prior autem earum propositionum minùs verosimilis est, quàm posterior; quia denominationem totius tribuit parti ignobiliori.

15. Circa tertiam partem confirmat eandem doctrinam præcedentem, statuitque virum bonum diligere seipsum longè alio amoris genere, quàm hominem improbum. Amor enim unius differt ab amore alterius, tum ex capite actionis, tum & finis. Ex capite actionis differt; quoniam vir bonus amat seipsum, quatenus vitæ actiones, & opera exercet secundùm rationem: improbus verò seipsum amat quatenus vitæ actiones, & opera exercet contra rationem rectam, & solùm juxta cupiditatem. Ex parte finis etiam differunt; quoniam vir bonus eatenus seipsum amat, quatenus sibi expetit quod verè bonum est, utpotè animam perficiens, & pariens honestatis incrementum: improbus verò ita se amat, ut sibi velit dumtaxat bonum apparens, & reipsa malum, ac perniciosum. Diversus ergo est amor utriusque erga se.

16. Deinde exponit ampliùs, & uberiùs confirmat, laudabilem esse virum bonum in amore sui. Laudabilis enim est ab omnibus is, qui sibi vult affluentiam bonorum honestorum, quibus & in se optimus sit, & aliorum utilitati, bonoque, amplissimè prosit. Atqui vir probus dum seipsum amat, vult sibi affluentiam bonorum honestorum, quibus & in seipso optimus sit, & aliorum utilitati bonoque largissimè prosit. Ergo vir probus dum amat seipsum, laudabilis profectò ab omnibus est. Neque enim non possunt alii non laudare, exosculari que eum, qui uberrimè cumulatus est omni honestate virtutum, easque affluere facit in commune bonum cæterorum. Contrà autem improbus dum amat seipsum, vituperabilis & exosus aliis est. Non enim solùm fœdat deturpatque seipsum improbis affectionibus, sed etiam dum vult sibi bona omnia utilia, impedimento cæteris est ut ea assequantur, quibus egent, quod nequit non esse iis molestum, & odiosum.

17. Circa quartam partem occurrit objectioni, quæ posset ex dictis emergere. Si enim vir probus maximè seipsum amat, & præ cæteris omnibus, ut constitutum relinquimus; videbitur fortè nihil facturus aliorum gratiâ, sed omnia propter seipsum. Hoc autem apparet vituperabile, & meritò exosum habetur in improbis amatoribus sui ipsorum. Huic verò dubitationi occurrit Arist. disertè pronuntians, virum bonum tam procul ab ea calumnia esse, ut potiùs is sit, qui plurima præstat, seu facit gratiâ aliorum, & patriæ suæ; usque adeò, ut non dubitet eam ob caussam, ubi opus fuerit, mortem oppetere. Abjiciet enim & pecunias, & honores, ac demum περιμάχητα, id est, ea bona de quibus homines decertant, ut vendicet sibi honestatem. Potiùs enim optabit brevi tempore vehementer lætari secundùm virtutem, quàm longo

leviter; & satiùs ducet vivere honestè annum, quàm aliter plures annos; ac denique meliorem sibi existimabit unam actionem honestam & magnam, quàm multas & parvas. Quod certè accidere videtur iis, qui pro aliis honestissimam & gloriosissimam mortem subeunt.

18. Cujus doctrinæ exemplum occurit in Xenocrate: qui Dionysio Siciliæ Tyranno minitanti se caput amputaturum Platoni, impavidus prosiliit in medium, & digito caput proprium assignans, dixit, *Haud priùs quàm hoc.* Quo ipso se paratum exhibuit ad mortem pro amico subeundam, quamvis id reipsa non fuerit peractum. Pauca alia ejusmodi exempla apud Ethnicos occurrunt, eaque apud Poëtas, ne quid certi haberemus. Apud Euripidem Hecuba, Trojanorum Regina infelix, videns filiam Polyxenam duci ad cædem, ita loquitur ad Ulyssem, & cæteros Græcorum:

Κτείνετε (με) μὴ φείδεσθ᾽, ἐγὼ τέκον Πάριν,
Ὃς παῖδα Θέτιδος ὤλεσε τόξοις βαλών.
Occidite (me) ne parcite, ego peperi Paridem,
Qui perdidit filium Thetidis, sagittis figens.

Similiter & apud Virgilium Nisus, ut Euryalum amicum servet incolumen, etiam cum dispendio vitæ suæ, ita Græcos alloquitur.

Me me: adsum qui feci: in me convertite ferrum,
O Rutuli: mea fraus omnis, nihil iste, nec ausus,
Nec potuit (cœlum hoc, & conscia sidera testor)
Tantùm infelicem nimiùm dilexit amicum.

Scio id consilium præstari à Platone in Symposio: *Mori se priùs eligat, quàm dilectum derelinquere, & periclitanti non succurrere.* Verùm fortasse nemo Ethnicorum id opere præstitit, saltem secundùm honestatem morum. Quippe id videbatur reservatum iis, qui ante & post legem Evangelicam, imitatione quadam Mediatoris Dei & hominum, didicerunt pro lege, pro patria, pro amicis, & honestate, perferre dura quælibet, & mortem ipsam. Cæterùm quamvis nullum fuisset Mediatoris & Salvatoris nostri exemplum, mortem subire pro honestate, pro patria, pro amicis, quos virtutis nexus conjunxit, semper est laudabile & gloriosum, & veluti tale habetur ab Arist. hoc loco, dicitúrque probo viro dignum.

19. Neque ex eo quòd vir probus omnia bona fortunæ, atque honoris, & vitam ipsam exponat periculo, aut reipsa amittat gratiâ aliorum, desinet seipsum maximè amare, & supra omnes alios. Non enim desinit se maximè amare, & supra omnes alios, qui minora bona in aliorum gratiam deserit, seu permittit, ut exinde sibi comparet majus & præstantissimum bonum. At qui bona omnia fortunæ, honorisque & vitam corporis jacturæ exponit gratiâ aliorum, minora bona in aliorum gratiam deserit, seu permittit, ut exinde sibi comparet majus & præstantissimum bonum. Quippe morte ipsa honestissimum & præstantissimum actum virtutis exercet, qui certè excellentius bonum est, quàm ea omnia bona, quæ deserit. Non ergo vir probus desinit se maximè amare, & supra omnes alios, dum omnia bona fortunæ, honorisque, & vitam corporis, jacturæ exponit gratiâ aliorum.

20. Addit autem unum, quod videatur fortè incredibile, & paradoxon: nimirum, probum virum quandoque Amicitiam præferre honestis actionibus, easque prætermittere interdum amici caussâ. Videamus autem quomodo, seu quo sensu id accipiendum sit ex mente ipsius, & ita ut à veritate non aberret. Fieri potest ut quis aptè rectéque gerat magistratum, aut imperium exercitûs. Si autem contingat fortè adesse, aut supervenire amicum dexteriorem peritioremque ad id munus administrandum, poterit ipsi cedere, ut magistratum obeat, vel præfecturam exercitûs. Quo casu certè propter Amicitiam desistet ab operibus virtutum, in quibus antea se exercebat. Et tamen non propterea vituperabilis erit, sed potiùs laudabitur ab omnibus; & longè magis, quàm si ea operâ fecisset. Nec ideo desinit seipsum maximè diligere: quia actio illa cedendi amico peritiori, & renuntiandi amplissimo muneri ob Amicitiæ honestatem, subrogato alio digniore & excellentiore administro, est opus sublime, præstantissimum, & ex quo summum virtutis incrementum in animo subeat, & laudis apud quoslibet alios.

21. Claudit deinque caput resumendo, virum probum nihil aliud quærere, quàm honestum, contemptis omnibus bonis inferioribus, quatenus à ratione discordant. Insuper & seipsum maximè diligere, cùm appetat sibi bonum excellentissimum virtutis, etiam cùm jactura bonorum omnium inferioris notæ. Qui sanè modus amandi se, plurimùm dissidet ab eo amore, quo plerunque homines seipsos amant; quoniam improbi sunt, & ex philautia turpi, ac propemodum insatiabili, bona omnia utilia & jucunda sibi ipsis unicè exoptant, nullo servato Amicitiæ jure, ant præscripto rationis. Lege pro uberiori exornatione hujus capitis quæ dicta sunt hoc ipso lib. cap. 4.

Vide D. Thomam 2. 2. quæst. 26. artic. 4. 5. 6. 7. & illius Interpretes.

CAPUT.

CAPUT NONUM.

De amicis felicis, & quibus indigeat.

EST autem controversia & de ipso felici, si indigeat amicis, necne. Non esse enim, inquiunt, ipsis beatis, & sese sufficientibus, opus amicis: insunt enim ipsis omnia bona. Cùm igitur ex sese sint sibi sufficientes, nullius indigent rei. Amicum autem, inquiunt, cum sit alter ipse, ea afferte amico, quæ ipse per se amicus consequi nequit. Unde & hanc sententiam dicunt.

Fortuna cùm bona est, amicis cur opus.

At absurdo simile est, universa bona tribuentes felici, amicos ipsi non tribuere, quod externorum bonorum maximum est. Quod si ad amicum conferre potiùs, quàm accipere beneficia, spectat, atque ad virum bonum, virtutemque dare beneficia pertinet: magisque honestum est amicis, quàm alienis, largiri, beneficiaque conferre: vir studiosus iis indigebit profectò, qui bona, beneficiaque sunt accepturi. Quapropter & quæritur, utrum prosperis in rebus, an in adversis opus sit magis amicis, utpote cùm & is, qui mala fortuna utitur, iis indigeat, qui beneficia conferant: & iis, qui prospera fortuna fruuntur, iis sit opus, apud quos beneficia collocabunt. Est etiam forsitan absurdum, beatum ipsum solitarium facere. Nemo enim expetet per se bona cuncta habere: nam homo civile animal est, & cum aliis aptum unà vivere. Hoc igitur competit & felici: habet enim ea omnia, quæ naturâ sunt bona. Constat autem, melius esse cum amicis, probisque, quàm cum alienis ipsum & quibusvis conversari. Amicis ergo beato est opus. Quid igitur illi primi dicunt? & qua parte vera loquuntur? an quia vulgus eos amicos esse putat, qui utiles sunt? Talibus igitur non indiget ipse beatus: quippe cum ipsi omnia bona insint. Nec etiam iis, qui ob voluptatem amantur, aut perparum: nam cùm sit ipsius vita jucunda, adventitia non indiget voluptate. Atque cùm amicis talibus haud indigeat, non videtur indigere amicis. Hoc autem non est forsitan verum. Nam in principio dictum est, felicitatem operationem esse quandam. Constat autem, operationem ipsâ fieri, & non ut quandam rem esse, quæ possidetur. Quòd si felicem esse, in vivendo, ac operando consistit, boni autem operatio studiosa, & jucunda per se, ut initio diximus, resque propria ex iis est, quæ delectant, atque magis propinquos, quàm nos ipsos, & actus illorum, quàm nostros, possumus contemplari: studiosorumque hominum actus, si sint amici, jucundi sunt ipsis bonis, (habent enim ambo ea, quæ sunt naturâ jucunda) beatus profectò talibus indigebit amicis, si expetit actus bonos, & proprios contemplari: talesque sunt ipsius boni, si sit amicus. Arbitrantur autem homines, felicem jucundè vivere oportere. Solitario igitur difficilis est vita. Non est enim facile per se ipsum semper operari, cum aliis verò, atque ad alios, facile. Erit igitur operatio continua magis, cùm sit per se ipsam jucunda. Quod quidem esse circa beatum ipsum oportet. Studiosus enim hoc ipso, quo studiosus est, gaudet quidem iis actibus, qui à virtute proficiscuntur. Molestè autem fert eos, qui à vitiis prodeunt: perinde atque musicus delectatur quidem eleganti cantu, offenditur autem pravo. Fuerit etiam & quædam virtutis exercitatio ex convictu bonorum, ut & Theognidi placet. Naturaliùs autem considerantibus, studiosus amicus expetibilis esse naturâ studioso videtur. Diximus enim id, quod est bonum naturâ, studioso bonum, & jucundum esse per se. Definiunt autem ipsum vivere animalium quidem, potentiâ sensûs: hominum autem, sensus, vel intellectionis. Potentia verò ad operationem reducitur, & ipsum præcipuum in operatione consistit. Ipsum autem vivere videtur propriè esse ipsum sentire, vel intelligere. At ipsum vivere de iis est, quæ sunt per se bona, atque jucunda. Est enim definitum: definitum autem naturâ est bonum. Quod verò naturâ est bonum, id & bono est bonum: quapropter omnibus jucundum esse videtur. Non oportet autem vitam sumere pravam, atque corruptam, neque in doloribus constitutam. Infinita nanque est talis, quemadmodum ea, quæ sunt ipsi. Eritque hoc manifestum magis in sequentibus de dolore. Si verò ipsum vivere bonum est, & jucundum etiam est. Quod vel ex eo videtur, quia omnes appetunt ipsum, & maximè boni. Hisce enim vivere maximè est expetibile, & horum vita est beatissima. Qui autem videt, videre sentit: & qui audit, audire: & qui ambulat, ambulare: & in cæteris similiter est

est aliquid sentiens nos operari. Sentire verò nos sentire, & intelligere nos, intelligere possumus. Quod quidem est nos esse. Esse enim, sentire, vel intelligere. Sentire autem se vivere, de iis est, quæ per se sunt jucunda. Vita nanque naturâ est bonum. Bonum autem sibi quempiam inesse sentire, voluptate afficit. Ipsum verò vivere expetibile est, & maximè bonis: proptereà quòd esse, bonum est ipsis, atque jucundum. Sentientes enim id, quod est per se bonum, voluptate afficiuntur. At studiosus ut erga se ipsum, sic sese habet, & ad amicum: amicus enim est alter ipse. Ut igitur se ipsum esse, est unicuique expetibile, sic & suum amicum esse, vel similiter. Esse autem ideò est expetibile, quia sibi bonum esse ipsum sentit. At talis sensus jucundus per se ipsum est. Sentiat ergo & ipsum amicum esse oportet. Hoc autem fieri potest, cum ipso simul vivendo, & verba, mentemve commutando. Sic enim in hominibus dici videtur simul vivere: & non, ut in pecoribus, eodem in loco pasci. Si igitur ipsum esse per se est expetibile viro beato, cùm naturâ sit bonum, atque jucundum, simile autem est; & amici ipsius esse: amicus etiam ex iis est profectò, quæ expetibilia sunt beato. At quod est expetibile beato, id adsit ipsi oportet, vel egens erit hac parte. Opus est igitur ei, qui futurus felix, studiosis amicis.

SUMMA ET EXPLANATIO CAPITIS NONI.

Vir felix an egeat amicis. Rationes dubitandi in utramque partem. Resolutio, virum probum esse non posse perfectè felicem absque amicis veris, id est, secundùm honestatem sibi devinctis. Asserti ejusdem multiplex ratio moralis, etiam in rerum natura fundata.

CELEBREM quæstionem exagitandam & dirimendam proponit hoc loco Arist. de viro felici, εἰ δεήσεται φίλων; ἢ μή; *An egeat amicis necnè?* De qua etiam agit lib. 2. *Magn. Moral.* cap. 15. & *in Eudemiis* lib. 7. cap. 12. Dividit autem totum caput in quatuor partes. In prima proponit rationes utrinque verosimiles, quibus partim appareat felicem virum egere amicis, partim non egere. In secunda exponit quid de utroque dicendum sit. In tertia rationibus ex Physica petitis velitat, & quærit solutionem controversiæ. In quarta demum ex iisdem illam expedit & absolvit.

2. Circa primam partem, ut quæstioni jam indicatæ locus sit, præmittendum ex dictis lib. 1. cap. 7. & seqq. Aristotelis opinione Felicitatem hominis non in virtute dumtaxat sitam esse, sed præterea ex omnium bonorum affluentia conflari, ac proinde & instructam videri præsidio amicorum, qui inter externa bona censentur. Procedit igitur Philosophus ad examinandum, seu controvertendum dubium in utramque partem; An vir fœlix egeat amicis? Ac primò proponit rationem eorum, qui negant felici viro opus esse præsidio amicorum. Quicunque enim omni bonorum genere cumulatus est, & cui omnium rerum copia suppetit, nullo alio eget, ac propterea nec amicis. At vir felix omni bonorum genere cumulatus est, omniumque rerum copia ei suppetit; cùm totum id sit de ratione Felicitatis. Ergo vir felix nullo alio eget, ac propterea nec amicis. Confirmatur. Amici ea solùm caussa necessarii esse possunt, ut succurrant, seu præsidium ferant amico indigenti. Si igitur felix nullam indigentiam habet, utpote qui bonis omnibus affluit, amici nullatenus viro felici necessarii erunt. Quod declarat apud Euripidem versus ille ab Aristotele allegatus, quo Orestes in summis calamitatibus positus patruum suum Menelaum alloquitur:

Ὅταν ὁ δαίμων εὖ διδῷ, τί δεῖ φίλων;
Fortuna cum favet, quid amicis est opus?

3. Nec assignat Arist. ejus opinionis authorem. Verùm fortasse nomine suppresso impugnat Theodorum illum, qui infami cognomento dictus est ἄθεος. Negabat enim viro felici opus esse amicis, idque ex eodem fundamento nuper proposito, ut refert Diogenes Laërtius *in Aristippo*.

Altera opinio est aliorum contrà affirmantium, & præjactam sententiam refellentium triplici argumento. Primum est hujusmodi. Quicunque affluit omni bonorum genere, necessariò debet etiam affluere amicorum subsidio. At vir felix affluit omni bonorum genere; cùm id de ratione felicitatis sit. Ergo vir felix necessariò debet affluere amicorum subsidio. Minor cum consequentia patet. Major propositio probatur. Quicunque enim affluit omni bonorum genere, affluere etiam debet bonis externis. Atqui amici computantur inter bona externa, imò & sunt quid præstantissimum eorum omnium. Quare Arist. lib. 1. *Rhetor.* recensens bona omnia vitæ humanæ necessaria, inter ea refert, veluti præcipuum, πολυφιλίαν καὶ χρηστοφιλίαν, id est, *copiam multorum & bonorum amicorum*. Ergo quicunque affluit omni bonorum genere, necessariò etiam affluere debet amicorum subsidio.

4. Secundum argumentum est Cuilibet viro probo magis consentaneum est, ut benefaciat, quàm ut beneficia recipiat. Omnis autem homo felix est vir probus. Ergo & omni homini felici consentaneum magis est, ut benefaciat, quàm ut beneficia recipiat. Benefacere autem, seu beneficia conferre, potissimùm spectatur in ordine ad amicos, quibus opem ferre, & in necessitatibus sub-

subvenire, & bona quælibet communicare, jucundissimum atque honestissimum est. Oportet igitur ut vir felix habeat amicos, quibus & opem ferat, & in necessitatibus subveniat, & bona quælibet communicet. Quod ita Ciceroni placuit, ut dubitaverit, satiusnè sit viro probo habere amicos divites, an potiùs indigentes, quorum proinde necessitatibus succurrat. Unde *in Lelio* ita inquit: *Atque haud sciam, an ne opus sit quidem mihi unquam omnino deesse amicis. Ubi enim studia nostra viguissent, si nunquam consilio, nunquam opera nostra, nec domi, nec militiæ Scipio eguisset?* Ex eo autem quòd amici bono viro sint necessarii, monet Arist. suboriri quæstionem aliam. Quibus in rebus major & opportunior sit amicorum usus? an in rebus prosperis, an id adversis? Sed differt ejus dubii resolutionem usque ad caput 11.

5. Tertium. Nullus vir felix & probus debet esse solitarius: cùm natura sit homo, ac proinde animal sociale, & amicum humani convictus. Ergo omnis vir probus & felix debet habere quibuscum versetur, seu agat in humano convictu. Nam etiam si omnia pro voto ipsi contingerent, adhuc desideraret societatem hominum, saltem ut iis bona sua communicaret, & cum iis ageret. Atqui inter eos, quibus bona communicantur, & quibuscum habetur convictus, præcipui sui amici. Ergo omnis vir probus & felix debet habere amicos.

6. Circa secundam partem accedit ad ferendum judicium de utraque opinione & quoniam posterior earum pluribus, ac melioribus niti videtur rationibus, miratur quomodo Authores prioris opinionis in animum inducere potuerint, ut censerent, virum probum numeris omnibus felicem esse posse absque ullo amicorum convictu. Quærit itaque caussam, quæ eos in id erroris impulerit: & putat in eo sitam esse, quòd intar majoris partis hominum existimaverint, illos tantùm censeri debere amicos, qui sint utiles, & in necessitatibus opem ferant. Et sanè si hoc ita esset, Authores ipsi rectè sentirent; quoniam quilibet in necessitate & calamitate positus eget aliena ope, & subsidio, proindeque & amicis utilibus, & paratis ad subveniendum. Quare cùm vir felix supponatur positus extra omnem calamitatem necessitatemque, propter affluentiam omnium bonorum, absque indigentia ulla, non videtur ullo modo egere amicis secundùm eam considerationem acceptis. Sed & similiter cogitâsse videntur de amicis jucundis, sive jucunditatem afferentibus: quoniam eo nomine plerunque intelligi solent assentatores, scurræ, & histriones, qui amantur ob voluptatem. Si enim ii tantùm censeantur amici jucundi, neque iis eget vir felix; quoniam obtinet intra seipsum fontem uberrimum meliorum jucūditatum, & voluptatum. Cùm verò aliud genus amicorum sit omninò diversum ab utroque præcedenti, & dignum amore hominis felicis; colligitur planè, Authores posterioris opinionis erràsse ex falsa hypothesi. Negârunt enim felici viro opus esse amicis; quoniam falsò existimârunt, nullum aliud esse genus amicorum præter illud duplex, quod ad felicitatem explendam est impertinens: cùm tamen verè aliud genus superfit præstantissimum amicorum, eorum, scilicet, qui solius virtutis caussâ amant, & amantur.

7. Quare assertio præcipua Aristotelis est, virum probum non posse habere felicitatem integram & expletam numeris omnibus, sine amicis veris, id est, secundùm virtutem & honestatem sibi devinctis. Idque triplici potissimùm ratione ethica, seu morali, probat.

8. Prima, juxta interpretationem S. Thomæ, sic ferè institui potest. Ex dictis. lib. 1. cap. 7. patet, felicitatem hominis esse sitam in actione perfecta secundùm virtutem. At omnis actio perfecta secundùm virtutem debet esse jucunda; quoniam omnes actiones honestæ sunt jucundæ, sicut omne quod naturâ suâ est bonum, etiam ex se jucundum est, ut eodem lib. cap. 8. dicitur. Ergo felicitas hominis sita est in actione jucunda. Atqui nihil jucundum est, nisi & cognitum sit; quoniam, juxta illud vetus effatum, *ignoti nulla cupido*. Ergo primo ad ultimum felicitas sita est in actione perfecta virtutis, jucunda simul, & cognita ab ipso viro felici. Modò sic. Nequit vir felix actionem suam perfectam secùndum virtutem habere plenè notam, nisi per amicum probum, tanquam per speculum (ut in *Magnis Moral.* dicitur) illam intueatur: siquidem internas affectiones nostras non satis bene, nec rectè novimus in seipsis; tum ob nimium amorem rerum nostrarum, quo cæcutimus; tum & ratione perturbationum, quibus plerunque ægrotamus. Ergo vir felix eget probis amicis, ut in iis, veluti in speculo, intueatur actionem suam perfectam, ex eaque opportunam delectationem capiat, qualiter ad plenam felicitatem exigitur.

9. Confirmatur & explicatur ampliùs. Cùm hominis felicitas sit vita & actio quædam perpetua, quantùm patitur fragilitas humanæ naturæ, ut eo cap. 7. lib. 1. dictum est, oportet ut semper illa gignatur, seu oriatur. Non enim felicitas est habitus aliquis, aut res consistens, instar earum, quas possidemus inter bona fortunæ, aut domesticam supellectilem, sive rem familiarem: sed est actio in perpetuo motu operationis posita. Cùm verò non solùm actio sit, sed honesta & jucunda, debet habere ea præsidia, quibus semper jucunda sit. Jucunda autem esse non potest, nisi adsit etiam in amico probo honesta pariter & jucunda actio, eaque perennis, in qua vir felix suas videat actiones quasi ad vivum expressas. Ergo ut vir felix jucundam vitam agat, eget amicis probis, in quibus actione suas, veluti expressas, intueatur. Purrò actiones probi amici esse aptas ad jucunditatem viro felici ingerendam, probat; quoniam naturâ suâ honestæ secundùm virtutem sunt: omnis autem ejusmodi actio, verè jucunda est, seu nata jucunditatem parere.

10. Secunda ratio ducitur ex communi omnium existimatione de vita hominis felicis. Omnes enim sibi persuasum habent, voluptatem hominis felicis esse perpetuam: utpote alienam ab omni tristitia & dolore, juxta dicta lib. 1. cap. 9. & infrà dicenda lib. 10. cap. 4. Atqui voluptas omnis viri felicis in actione posita est, ut constat ex dicto cap. 9. Ergo juxta omnium persuasionem, voluptas hominis felicis in perpetua actione sita est. Modò sic dissero. Perpetua actio esse non potest sine subsidio amicorum: cùm nemo possit per seipsum omnia agere, sed necessariò opus habeat aliis, quorum operâ utatur. Ergo neque perpetua voluptas esse potest viro felici sine subsidio amicorum.

11. Con-

11. Confirmatur. Supposito semel, vitam hominis felicis semper jucundam esse, fieri nequit, ut in solitudine & procul ab humano convictu, traducatur. Cùm enim homo naturâ suâ sit animal sociale, sive politicum, nequit transfigere diuturnum tempus jucundè & suaviter sine convictu aliorum. Ergo oportet ut amicos habeat, quibuscum communicet, & quorum actionibus honestis delectetur: sicut bonus musicus, seu musicæ peritus, bonis aliorum cantionibus oblectatur, malis autem, seu absurdis dolet. Quæ sanè sententia præclara est, & ut observat Giphanius, desumpta ex Platone, qui sæpe comparare solet harmoniæ virtutes, & earum actiones. Neque huic Aristotelis rationi occurret satis qui dixerit, ad vitandam molestiam, seu habendam perpetuò jucunditatem, non esse opus amicis, sed sufficere si alii adsint, quamvis non amici. Hanc enim evasionem præoccupat Arist. dum asserit, non ita bene, nec satis retineri posse jucunditatem, aut vitari molestiam per alios, quam per amicos probos; quippe quorum duntaxat honesta vita, & diu probati mores viro felici, non modò omnem molestiam amoliuntur, sed & suavissimum oblectamentum afferunt.

12. Tertia ratio, sic proponi potest. Ad plenam & omnibus numeris absolutam felicitatem spectat, ut vir felix assiduam occasionem habeat exercendi se in virtutibus adquisitis. Cùm enim felicitas in perpetua operatione secundùm virtutem consistat, oportet ut ea adminicula adsint, quibus faciliùs actiones honestæ continuari possint. In id verò congruentissimus est proborum amicorum convictus & consuetudo: cùm & ipsi frequenter in virtutibus se exerceant, proindeque exemplo suo moveant ad similia opera patranda. Ergo vir felix eget convictu, seu consuetudine proborum amicorum ad frequens exercitium secundum virtutem. Quod ait fuisse decantatum à Theonide in sententiis, quas Elegia comprehendit, saluberrimis monitis & documentis plena. In idque illustrandum prodest observatio Xenophontis lib. *de dictis & factis Socratis*, ubi refert, parentes olim suisse solitos eam adhibere curam erga filios suos, ut non solùm illos arcerent ab improborum convictu, sed etiam assuefacerent proborum virorum familiaritati; ex qua proinde nihil, nisi honestum, & incitans ad virtutem addiscerent. Quibus omnibus demum conficitur, viro felici opus esse familiaritate amicorum, vel eo solùm capite, quòd frequenti eorum exemplo, actionibusque virtuti consentaneis, vividiùs & ferventiùs excitetur ad similia virtutum opera frequenter exequenda.

13. Circa tertiam partem aggreditur probationem ejusdem Asserti suprà constituti, moralem quidem, aut politicam, sed physico modo traditam, quare & physicam eam dicit. Ut verò eam expendat, initio præmittit, unicuique suam vitam esse jucundam, & quiddam bonum. Quod ut demonstret, digreditur ad exponendum quid sit vita, ac primò quidem ea, quæ competit belluis, quas hoc loco appellat generali vocabulo ζῶα, id est, *viventia*: quemadmodum & *animalis* nomen quandoque generaliter accipitur latinè, ut observat Petrus Victorius lib. 23. *Var. Lect.* cap. 9. Vitam igitur bellarum docet definiri, seu censeri potestate ad sentiendum, quæ est principium sensionis. Potestate, inquam, sentiendi; non autem sensu ipso: quia belluæ etiam dum dormiunt, & sopitos sensus habent, verè vivunt. Ergo vita eorum non consistit in sensu, sed in potestate sentiendi. Vita autem hominis, quæ perfectior est, consistit in potestate, tum intelligendi, tum & sentiendi; quoniam naturâ suâ aptus est ad intelligendum & sentiendum. Quia tamen absoluta rei perfectio non est in potentia, sed in actu, qui dicitur τὸ κύριον, seu præcipuum in singulis rebus: ideo & perfectio vitæ humanæ non est sita in potentia intelligendi, sed in ipso actu, qui dicitur ἐνέργεια. Unde & perfectio vitæ humanæ, non tam per potentiam, quàm per ipsam energiam, sive actum intelligendi, & sentiendi, definiri debet. Eo statuto, pergit ad assumptionem probandam; nimirum, vitam unicuique esse quiddam suâ naturâ bonum, & quiddam jucundum: probo autem viro esse simpliciter bonum, & simpliciter jucundum. Probatio verò sic ordinari potest. Quicquid suapte naturâ bonum est, id viro probo bonum & jucundum simpliciter & per se est. Atqui esse & vivere suapte naturâ bonum est. Ergo esse & vivere viro probo bonum & jucundum simpliciter & per se est. Major patet: quia viro probo idem est bonum, ac jucundum: ut constat ex dictis suprà lib. 1. cap. 8. & lib. 7. cap. 12. Ergo quicquid naturâ suâ bonum est, viro probo bonum & jucundum simpliciter est. Minor illa præcipuè suadetur ab Arist. dupliciter. Primò: quia esse & vivere est de numero rerum definitarum. Omne autem definitum est naturâ suâ bonum, sicut indefinitum, juxta Pythagoricos, spectat ad rationem mali & imperfecti: quia quicquid definitum est, constat formâ & actu, à quo provenit perfectio, quod autem est indefinitum, constat quidem materia, sed caret actu & forma, ac proinde & omni perfectione. Ergo esse & vivere suapte naturâ bonum est. Secundò eandem propositionem probat: quia nequit naturâ suâ bonum non esse id, quod omnia appetunt: cùm universalis appetitus feratur ad bonum: ut lib. 1. cap. 1. constitutum est. Atqui omnia viventia appetunt esse & vivere, ut inductione patet, etiam in iis, quos ingens calamitas, aut miseria premit: adhuc enim affectum, seu desiderium vivendi retinent. Ergo esse & vivere naturâ suâ bonum est. In quem verò scopum collineet hæc ratio, seu quomodo adaptetur instituto, quod præ manibus est, infra circa quartam partem apparebit.

14. Deinde occurrit cuidam objectioni, quæ oritur ex eo, quòd vita quorundam sit vitiosa & prava; quorundam verò doloribus & ærumnis plena. At nihil vitiosum aut ærumnosum, est bonum, aut jucundum. Ergo quorumdam vita, nec est bona, nec jucunda. Occurrit, inquam, huic objectioni asserendo, hoc loci non esse disputationem de vita prava & calamitosa: quia modò solùm agimus de vita illa, quæ definita est; non autem de illa, quæ est indefinita. Vita autem, sive vitiosa, sive calamitatibus plena, non est definita, sed indefinita; sicut & vitia ipsa & calamitates in infinitum procedunt, seu absque numero augeri possunt. Quare semper verum & ratum manet, vitam per se bonam & jucundam esse: illam, scilicet, quæ à vitiis & calamitatibus libera est, & omnino definita per actum & formam. Hujusmodi autem vita est, quæ competit viro probo

probo & felici. Nullis enim vitiis deturpatur, nullis calamitatibus ærumnosa redditur: sed perfecta est in actu, sive energia rectæ & perfectissimæ operationis. Si igitur omnibus jucundum est vivere, ut revera est, planè sequitur, ipsum quoque vivere viro probo esse per se jucundissimum: quia viri probi vita non est qualibet, sed honestissima, ac felicissima, ideóque & naturâ suâ apta ad summam jucunditatem pariendam.

15. Addit insuper, vitam ipsam bono viro eò jucundiorem esse, quò magis eam sentit, intelligítque. Quod antequam probet, occasio est ipsi quærendi, an vita sentiri possit. Respondetque, neminem esse, qui non sentiat se vivere: idque evincit sub hac ferè argumenti formula. Si se sentire quilibet sentit, & se intelligere intelligit, profectò & quilibet sentit, seu percipit se vivere; quoniam ipsum sentire & intelligere est quoddam vivere. At hypothesis vera est: nimirum, quilibet sentit se sentire, & intelligit se intelligere: ut dicitur lib. 3. *de Anima*. Sicut qui videt, sentit se videre: qui audit, studet, ambulat, sentit se audire, studere, & ambulare. Ergo & quilibet dum vivit, sentit se vivere. Scilicet, ut hoc obiter dicamus, quòd uberiùs explicuimus tom. 2. *Phil. Nov-ant.* disp. 84. sect. 1. per totum, ultra sensus externos existit in nobis sensus communis, cujus est judicare de ipsis sensibus externis, & percipere experimentaliter illorum actus, atque objecta eorum discernere: ac proinde quicunque sensu aliquo externo elicit operationem vitæ, sensu communi & interno sentit se vivere, videndo, audiendo, tangendo, &c. Qua digressione absoluta, colligitur quod probandum assumebatur: viro, scilicet, probo vitam ipsam eò jucundiorem esse, quò magis eam sentit, intelligítque. Quò enim præstantius est bonum, & magis percipitur; eò majorem jucunditatem parit. Atqui vita hominis probi est bonum præstantissimum. Ergo quò magis percipitur, sive sentitur à viro probo, eò ipsi jucundior est.

16. Circa quartam partem redit ad institutum, unde digressus fuerat, & confirmat denuo, viro felici opus esse amicis, quod erat præcipuum Assertum. Confirmat autem ferè sic. Demonstratum jam est, unicuique esse & vivere quiddam bonum naturâ suâ, & jucundum esse. Ergo & viro probo ac felici esse & vivere jucundum est. Si autem ipsi esse suum & vivere jucundum est; etiam esse & vivere probi amici jucundum erit: quia probus amicus, est quasi alter ipse: & nequit probo viro non esse jucunda vita illius, qui quasi idem cum ipso est. Si autem viro probo jucunda est vita, proindeque & operatio amici probi; oportet ut illius convictu & familiaritate fruatur: nam sine ejusmodi frequentia non poterit sentire vitam & actionem sui amici, sicut sentit se ipsum vivere & agere. Ergo de primo ad ultimum vir felix eget convictu & frequentia proborum amicorum. Quam Arist. monet non in voluptatibus corporis unà fruendis sitam esse: non in compotationibus, aut cœnationibus: sed in honestis ac jucundis colloquiis, & mutua communicatione consiliorum animi. Hæc enim societas, seu familiaritas nobilis & ingenua est, quæ probos viros & amicos secundum honestatem decet. Alia verò quæ comessationibus & compotationibus impenditur, indigna hominum est, & consentanea belluis, quæ quoniam ad pastum natæ sunt, tunc solùm censentur unà vivere, cùm eodem loco pascuntur. Unde Cicero lib. *de Senect.* lib. 9. Epist. epistola antepen. pulcherrimè observat, rectiùs Latinos vocabulum *convivii* instituisse, quam Græcos συμπόσια & συνδειπνα, nam nomen Latinum *convivii* derivatum est à vivendo simul, sive ab honesta vitæ consuetudine, quæ profectò hominibus digna est: nomina verò illa Græca à pastu & potu, quæ sunt actiones belluarum.

17. Potest verò præcipua doctrina hujus quartæ partis breviter comprehendi gradatione quadam, & formula eleganti, à Giphanio constructa in hunc modum. Si sua cuique vita est jucunda & expetenda: Ergo & amici. At sua cuique vita sensu, seu conscientia est jucundior. Ergo & amici. Si sensu amici vita est jucunda: Ergo convictu est opus & consuetudine, sine qua sensus ille capi non potest. Unde demum colligitur, viro probo ad plenam jucunditatem opus esse sensu vitæ amici, proindeque & illius convictu, seu consuetudine. Si autem viro probo opus est convictu, seu consuetudine amicorum: Ergo & homini felici; quoniam hic vir probus est. Alioqui enim desideraret amicos, ac proinde indigentiam pateretur alicujus rei bonæ, imò & optimæ, qualis est bonus amicus. Unde jam non esset beatus, sive felix, contra hypothesim: quia ut lib. 1. cap. 8. probatum est, absurdum censeri debet, quod vir felix sit indigens, aut careat aliquo bono.

Vide D. Thomam 1. 2. q. 4. art. 8. & illius Interpretes.

CAPUT DECIMUM.

De numero amicorum.



SUNT nè igitur quàm plurimi faciendi amici, an, ut de hospitalitate dictum concinnè fuisse videtur,

Hospite ne careas, hospes neque pluribus esto.

Sic & ad amicitiam accommodabitur, neque sine amicis esse, neque rursus nimiùm multos habere amicos. Ad eas igitur amicitias, quæ sunt ob utilitatem, & valde id, quod dictum est, accommodatur. Multis enim vicissim subministrare, laboriosum est: neque ad hoc agendum, facultates ipsæ sufficiunt. Plures igitur iis, qui sunt ad facultates proprias satis, supervacanei sunt, atque ad bene vivendum impedimento: non ergo opus est ipsis. Ii quoque, qui comparantur ob voluptatem, sufficiunt

pauci, ut in epulis condimentum. At suntnè studiosi plurimi comparandi? an & multitudinis amicorum est quidam numerus perinde, ac civitatis? Nec etiam decem ex hominibus, civitas constare potest, nec etiam est ex centum millibus adhuc civitas. Sed quantitas non est forsitan una quædam determinata, sed omnis ea, quæ est media inter quasdam multitudinis definitas. Et amicorum igitur multitudo quædam est definita. Atque ii fortasse sunt plurimi, cum quibus quispiam vivere potest, hoc enim ad amicitiam pertinere maximè videbatur. Fieri autem non posse ut unà cum multis quispiam vivat, seque multis impertiat, non est obscurum. Prætereà illos etiam inter sese amicos esse oportet, si simul omnes victuri sint. Hoc autem difficile est in multis. Est etiam perdifficile, gaudere familiariter cùm multis, atque dolere. Concurrere enim hæc simul possunt: cum uno, inquam, dolere, & cum altero gaudere. Forsitan igitur bene est, non quærere quàm plurimos amicos habere, sed quot ad communem vitam habendam sufficiunt. Neque enim posse videtur, multis vehementer amicum esse. Quapropter neque adamare plures: exuperatio enim quædam amicitiæ est. Hoc autem est ad unum. Et vehementer igitur amare, ad paucos erit. Hoc & in ipsis rebus ita se habet. Amicitiâ nanque sodalitiâ non fiunt multi amici: & quæ fama celebrantur, inter duos fuisse dicuntur. Qui verò multos amicos habent, & omnibus sese familiariter offerunt, ii nemini sunt amici, nisi civiliter, quos & placidos appellant. Fit igitur ut civiliter, multis fit quispiam amicus, etiam si non sit placidus, sed verè vir probus. Sed ob virtutem, & se ipsos, amicitia non est ad multos. Amabile autem est, & paucos invenire tales.

SUMMA ET EXPLANATIO CAPITIS DECIMI.

Quis numerus amicorum conveniens sit, tam in eo Amicitiæ genere quod utilitate, quàm quod jucunditate, aut etiam honestate ducitur. Resolutio, postremum certo, eoque exiguo, amicorum numero coërceri: in aliis verò esse longè majorem latitudinem.

POSTQUAM superiori capite traditum fuit, viro felici opus esse amicorum convictu & consuetudine ad ineundam vitam plenè jucundam, & ab omni indigentia alienam, nunc opportunam & cohærentem quæstionem instituit: An plurimi amici sint habendi, an pauci: idque non solùm in Amicitia illa quæ honestate ducitur, & virum felicem ac probum decet: sed in iis etiam, quarum altera ob utilitatem, altera ob voluptatem est. De quo videnda sunt quæ docuit supra lib. 8. cap. 6. per totum. Dividitur verò caput in quatuor partes. In prima quærit, quis numerus, & quanta esse amicorum multitudo debeat, tum in Amicitia utili, tum & jucunda, & quæ virtutis, seu honestatis amore contrahitur. In tertia solvitur ea quæstio variis rationibus. In quarta demum fit comparatio inter varia Amicitiæ genera, & traditur, in quonam illorum major amicorum numerus admittatur.

2. Circa primam partem proponit Arist. generatim quæstionem, oporteatnè plurimos habere amicos; an potiùs servare in hoc mediocritatem quandam, sicuti Hesiodus servandam consulit in hospitalitate, ut neque quis habeat plurimos hospitis, sive nullos, dum accinit:

Μήτε πολύξεινον, μήτ' ἄξεινον·
Neque multùm hospes sis, neque non hospes.

Videbitur enim fortasse aliquibus, ut quemadmodum sententia Hesiodi prudentissima habetur, circa hospitalitatem: ita etiam censendum meritò sit de Amicitia, ut neque per exuperantiam quis peccet in numero amicorum, neque etiam per defectum. Sic etiam faciendum esse monet Euripides *in Hippolyto coronato*, dum ait: eodem planè sensu Aristotelis, *oportet habere mediocres amicitias*. Hanc ipsam ferè quæstionem supra lib. 8. cap. 6. cum ipso Arist. ex professo examinavimus, eamque copiosè expendit Cicero *in Lælio*.

3. Respondet verò quæstioni hoc loco, supposita distinctione triplicis Amicitæ generis jam indicati, in iis duobus; quorum alterum jucunditate ducitur, non expedire amicos plurimos. Priorem partem probat; quoniam non expedit subire onus difficillimum, & reddens vitam hominis admodum laboriosam. Atqui plurimos habere amicos utiles, est subire, seu imponere sibi opus difficillimum, & reddere vitam admodum laboriosam. Ergo non expedit plurimos habere amicos utiles. Minor, sive assumptio, suadetur & explicatur. Quisquis enim habet plurimos amicos utiles, ab iis omnibus utilitatem accipit: ac proinde iis omnibus tenetur retribuere, seu compensationem facere æqualem. Atqui retribuere plurimis, & compensationem æqualem iis facere, est onus difficillimum, reddensque vitam hominis admodum laboriosam. Difficillimum quippe est, ut plurimis fiat satis, absque ullius querela de inæqualitate compensationis: laboriosissimum item usque adeò occupare vitam, & collocare horas tot compensandis obsequiis, & officiis rependēdis; cùm tamen in brevi & fugaci vita vix nobis tempus suppetat ad ea,

quæ

quæ sunt longè magis proficua & necessaria. Ergo plurimos habere amicos utiles, est subire quemquam, sive imponere sibi onus difficillimum, & reddere vitam plus nimio laboriosam.

4. Confirmatur: quia hominis βίος, *vita*, seu ut habet in *Magnis Moral.* φύσις, *natura*, est impar ad ferenda tot obsequia plurimorum amicorum. Quod singulatim exponit Plutarchus aureo libello de πολυφιλία, *multitudine amicorum*: his verbis: *Si ex multis unus roget ad cœnam, alius ad funus, alius ut in foro sibi sit advocatus, alius ad nuptias, alius ad iter, alius denique aliò: alius pecuniam roget mutuam, alius vestem*, &c. quis poterit simul esse par omnibus? Nemo sanè. Ergo polyphilia, seu multitudo amicorum utilium, quibus ea obsequia præstari debeant, nullatenus conveniens est. Quin & Lucianus in *Toxaride* author est, polyphiliam apud Scythas tam infamem fuisse, ac est apud cæteros unius mulieris consuetudo cum multis viris. Quare amicorum utilium mensura debet esse vita ipsa, ut tot solùm habeantur, quot ad vitam commodè ineundam sufficiant. Si autem plures sint præterea, inquit Arist. περίεργοι καὶ ἐμπόδιοι πρὸς τὸ καλῶς ζῆν. *supervacanei, & impedimento sunt ad bene vivendum.*

5. Jam verò, & amicos jucundos, sive secundùm voluptatem, non debere esse plurimos, sic probari potest ad mentem Arist. quamvis leviter solùm, pro more suo, rationem indicet. Ubi pauci sufficiunt amici, frustra plurimi admittuntur, aut colliguntur. At pauci sufficiunt ad idoneam vitæ delectationem, quæ ex Amicitia jucunda quæritur. Ergo frustra plurimi admittuntur, aut colliguntur ad Amicitiam jucundam. Minor, sive assumptio, probatur ab Aristotele; quia idonea delectatio, quæ ex Amicitia jucunda quæritur, similis est condimento epularum. At condimentum epularum debet esse modicum, non autem nimium, ad gratiam epulis addendam, ut ex iis capiatur idonea delectatio. Ergo pauci etiam amici sufficiunt ad idoneam vitæ delectationem, quæ ex Amicitia jucunda quæritur.

6. Circa secundam partem quærit, an in Amicitia honestatis quærendi sint plurimi amici, an pauci. Videtur enim ex altera parte, non debere esse plurimos, seu plures, quam par sit: cùm omnis virtus moralis, & quicquid ipsi affine est, ut Amicitia honesta, exosam habeat exuperantiam, & se contineat intra mediocritatem rationis. Aliunde verò apparet, ejusmodi amicos debere esse plurimos. Ideò enim nuper dictum fuit, non oportere plurimos amicos utiles, aut jucundos, quoniam priores mutua debitione officiorum sunt magno vitæ oneri; posteriores autem impediunt opportunam jucunditatem, sicut nimium ciborum condimentum. Atqui hæc ratio non habet locum in amicis probis, sive secundùm honestatem; quoniam propter suavitatem morum, & honestissimæ vitæ rationem, nulli oneri aut impedimento sunt, & quò plures fuerint, eò magis delectant. Ergo oportet habere, seu deligere, plurimos amicos secundùm honestatem.

7. Cæterùm Arist. adhuc in hoc genere amicorum damnat multitudinem, & servandam mediocritatem docet. Suprà lib. 8. cap. 6. docuerat, vix, aut ne vix quidem posse esse plures amicos secundùm honestatem: idque potissimùm, quia valde difficile est invenire plurimos iis qualitatibus præditos, quæ necessariæ sunt, ut cum iis Amicitia honestatis contrahatur. Nunc verò quærit, an opotreat cum plurimis eorum (quamvis plurimi invenirentur) Amicitiam inire? quia etiam in hoc genere amicorum nimis multi, non tam adjumento, quàm oneri & impedimento videntur esse. Id verò probat illustri similitudine civitatis optimè constitutæ, quæ non debet constare plurimis civibus, quamvis optimis, sed mediocri illorum numero inter nimium & exiguum. Neque enim decem cives, inquit, satis putantur ad constituendam civitatem; quoniam pauciores sunt, quàm oporteat. Ex altero verò extremo centum millia civium, ab exuperantia peccant; quoniam majorem numerum justo constituunt, quàm par sit, ad bonum regimen civitatis. Eritnè igitur idem servandum in numero amicorum?

8. Videtur autem difficile quòd Arist. damnet multitudinem centum mille civium in una civitate: cùm planè constet nonnullas fuisse, etiam ipsius ævo, optimè constitutas, quæ ejusmodi numerum excedebant. Athenæ ipsæ, ubi Arist. habitabat, viginti quinque milliaria in circuitu habebant: id enim, rebus ad trutinam Geographicam expensis, docet Dio Chrysostomus *Orat. de Tyrannide*, dum ait: *circuitum Athenarum cum Pyræo & longis muris fuisse ducentorum circiter stadiorum* Æquivalent autem ducenta stadia viginti quinque milliaribus. Et certè intra ambitum Athenarum usque adeò ingentem, dubium non apparet, quin plura, quàm centum civium millia, habitarent. Eodem quoque tempore Syracusæ idem circiter spatium occupabant, teste Plutarcho *in Nicia*, qui easdem appellat, *urbem Athenis non angustiorem*. Roma ipsa, quæ *Urbis æterna* audiebat, & *victura cum sæculis*, jam ab ipso tempore Servii Tullii Regis tam vasta & ingens fuit, quàm tempore Augusti Cæsaris, teste Dionisio Halycarn. lib. 4. qui postea lib. inquit de ipsa: *Quòd siquis metiri ambitum ejus voluerit, conferat Athenarum urbi, nec multò major apparebit*. Ergo & Athenæ ipsæ plusquam centum millibus civium constabant, utpotè paullò minores.

9. Verùm magnitudo eadem urbis Athenarum (*si non multò minor*, quàm Romæ) & numerus ingens civium ipsius, dignoscitur meliùs, cognitâ magis & expensâ magnitudine Urbis, & civium Romanorum numero. Idem Dionysius scribens, ut dicebamus, Augusti ævo, quo Roma non erat major, quàm tempore Servii Tullii, atque adeò & ipsius Aristotelis, inquit, *siquis intuens magnitudinem Romæ exquirere velit, frustra eum fore, & hæsitarum ubi desinat urbs, ubi incipiat. Adeò suburbana ipsi urbi adhærent, & innexa sunt, & speciem immensæ longitudinis exhibent spectanti*. Ideo & Aristides, Græcus etiam Scriptor, tempore Hadriani ajebat, *tantam Romam esse, ut in quacunque parte quis constiterit, nihil impediat & in medio eum esse*. Quare & alio loco eam appellat: *commune totius terræ oppidum*. Itemque addit, *omnes gentes quasi vicatim divisas, ad eam suam arcem convenire, quæ nunquam uni se negat: sed ut terræ solum fert omnes, sic hæc omnes homines capit*. Athenæus quoque Romam ipsam Orbis populum appellat. Polemon Sophista, Orbis compendium & epilomen. Audit quoque apud Veteres, Urbs urbium. Quisnam, rogo, numerus civium assignabitur, non inferior tantæ Urbi? Seneca, sanè serius &

& verax scriptor, *ad Helviam*, ita loquitur: *Aspice hanc frequentiam, cui vix Urbis immensæ tecta sufficiunt. Maxima pars illius turbæ patriâ caret: ex municipiis, ex coloniis suis, ex toto denique orbe terrarum confluxerunt*.

10. Sed examinemus paullò explicatiùs, si fieri potest, numerum civium Romanorum. Ex lapide quodam Augusti Cæsaris, simulque authoritate Suetonii, fuisse *trecenta viginti millia*, plebis urbanæ, probat eruditis. Lipsius lib. 3. *de Magnit. Rom.* ubi plurima & admiranda collegit. Si autem tanta multitudo erat urbanæ plebis tenuioris, & quæ publico victitabat; quanta, putas, cæterorum hominum? Quot Senatores, aut Ordinis Senatorii, & ex ipsa plebe honesti. Nonne saltem alia ducenta duo millia? Adde pueros & fœminas duplo, aut triplo excedentes. Conficies in una Roma, inquit Lipsius, *duos hominum milliones*. Quin & intrepidus prosequitur, & plura addit, probatque Veterum testimoniis, & computatione varia, quam exscribere longum esset. Si autem Athenæ propemodum æquales Romæ, ut ex Dionysio audivimus, idque etiam Aristotelis ævo: Ergo numerus civium Atheniensium longè major erat, quàm centenorum millium. Et tamen utraque urbs optimè constituta erat, legibus, Magistratibus, Senatoribus, ordineque & discipina civium. Quomodo ergo Aristoteles hoc loco docet, centena millia civium, majorem numerum, quàm ut possit comprehendi ab una civitate optimè constituta? Damnat ergo Arist. regimen ipsarum Athenarum, & Romæ, & aliarum quarundam urbium, aut quarumlium, aut ampliorum: de quibus plura & selecta exhibuimus in *Theologia Florulentia Lud. IX. excursu* 4. quæ huc transferre piget, quamvis admodum opportunè insererentur.

11. Iis addendum, quasdam alias civitates intra Europam, aut non adeò procul ab ipsa Græcia fuisse, circa tempus Arist. quæ longè excederent numerum centenorum mille civium. De Cæsarea Cappadociæ (quamvis non numeraretur inter urbes principes) testatur Zonaras habuisse *quadringenta millia incolarum*. De Agrigento Siciliæ urbe Diogenes Laërtius *in Empedocle* scribit, *eam olim octingenta hominum millia inhabitâsse*. Mitto plures alias urbes, de quibus loco iudicato disserui. Unde difficillis omnino redditur doctrina Aristotelis multitudinem centum mille civium in una urbe damnantis, veluti nimiam, & optimo regimini adversam.

12. Ex ratione prajacta dubitandi rejicitur interpretatio Petri Victorii ad nostrum caput: ubi admissâ, ut sonat, sententiâ Arist. damnantis eum civium numerum, veluti justo majorem, respondet, rationem ejus censuræ fuisse, quòd Græci veteres soliti essent condere urbs perexiguas, non autem magnas; eoque civium numero instruere, qui facilè angusto murorum ambitu caperetur. Idque probat; quoniam Cretam insulam appellârunt ἑκατόμπολιν, quòd in ea sola centum urbes essent. Quæ occasio fuit Virgilio, ut de Cretensibus caneret,

Centum urbes habitant.

Et Horatio, ut accineret de Europa Cretâ advecta:

Quæ simul centum tetigit potentem ——

Oppidis Creten.

Alio quoque loco:

Aut ille centum nobilem Cretam urbibus

Ventis iturus non suis ...

Itaque cùm in una Insula, eaque mediocri, centum urbes essent, planè colligitur, omnes illas fuisse exiguas; quoniam aliter majorem longè circuitum, seu terræ tractum cum suis limitibus occuparent. Quare & totam Græciam existimat idem Victorius exigua solum oppida habuisse Aristotelis ævo: ideoque universè tulisse sententiam, ne civitates ampliùs extenderentur, aut majori numero civium constarent; quoniam visum ipsi est rationi & publicæ utilitati conforme, ut quod in Græcia fiebat, ubique etiam fieret.

13. Rejicitur, inquam, hæc interpretatio, cum ostensum sit suprà testimoniis Dionis Chrysostomi, & Dionysii Halycarnassæi, Græcorum certè Historiographorum, & quibus meritò credendum sit, veluti oculatis testibus, urbem Athenarum vastissimo murorum circuitu constituisse, & Romam ipsam, tota quanta erat, non fuisse admodum majorem. Neque videtur dici verè posse, Athenas ævo Aristotelis fuisse urbem exiguam, posteà autem nimiùm crevisse, tum amplitudine murorum, tum & multitudine civium. Non, inquam, verè dici posse videtur: tum quia vix, aut ne vix quidem, id probabitur testimonio alicujus veteris Authoris, & fide digni: tum etiam, quia de magnitudine ingenti Athenarum constat ex allegatis Dione & Dionysio: de exiguitate autem non constat: tum denique, quia trecentis illis circiter annis qui fluxerunt à tempore Aristotelis, usque ad tempus Augusti, quo scribebat Dionysius, Imperium Græcorum non subiit incrementa, sed paullatim dilapsum fuit morte ipsa Alexandri Magni. Quare vix apparet quomodo ab eo tempore Athenæ ex civitate exigua creverint in urbem usque adeò insolitæ magnitudinis, ut pene Romam, primum & maximum Orbis emporium, æmularetur.

14. Quare aliter videtur exponendus Arist. & quidem dupliciter. Primò, si dicamus, nomine civium non intellexisse hoc loco quoslibet homines intra mœnia civitatis comprehensos: ut inquilinos, peregrinos, pueros, senio confectos, servos, capite censos, & proletarios; sed illos dumtaxat, qui publicæ alicujus potestatis, administrationisve, participes sunt, seu capaces gerendi Magistratum, aut ferendi suffragium in comitiis. Ii enim dumtaxat veri cives censentur ab eodem Aristotele lib. 3. *Polit*. cap. 1. Si autem horum centum mille in civitate sint, ultra illos alios ab albo civium expunctos, qui frequenter numero excedunt; videbitur multitudo incolarum major, quàm ut rectè & ordinatè civitas administrari possit. Juxta eundem Philosophum 7. *Polit*. cap. 4. ubi hanc ipsam quæstionem exagitat, modus, seu mensura multitudinis civium capienda est ἀπὸ τῆς αὐταρκείας, id est, *à sufficientia*, sive rerum copia, quæ victui & vestitui omnium incolarum sufficiat. Difficillimum est autem ut aliquot centenis millibus hominum, partim civibus, partim à civium albo exclusis, sit sufficiens annona, & competens victus, ac vestitus, undecunque asportetur. Quare tanta incolarum multitudo in una civitate videtur justo major.

15. Secundò dici potest, etiamsi hoc loco veniant intelligendi civium nomine ii, quos paullò antè expunximus; adhuc nimiam esse multitudinem centum millium incolarum; quoniam tam ingens hominum numerus, nec commodè regi potest ministerio mortalium hominum, nec habere sufficientia, atque opportuna alimentorum & vestium

vestium subsidia, nisi in magna plerunque caritate, aut etiam defectu, saltem ad tempus. Quod si verò objiciatur, aut ipsam Atheniensium urbem, aut Romam, majori civium multitudine constitisse; & tamen utramque fuisse optimè administratā, ac rebus omnibus vitæ humanæ necessariis abundantem: Resp. fortasse utramque urbem meliùs habituram, ac conveniētiùs regendam, instruendamque rebus necessariis, si minori numero civium constaret. Præterquam quòd dici etiam potest, Aristotelē experimento didicisse in urbe sua, non fuisse rectè constitutum, aut permissum adeò copiosum numerum civium; quoniam regimen opportunum eorum omnium difficillimum erat, & non inveniebatur *αὐτάρκεια* illa, sive sufficientia rerum, ex qua metiendam docet multitudinem civium. Idemque fortasse diceret de ingenti Romæ amplitudine, & numero civium, si rem perspectam haberet. Verùm hoc loco satis fuit notare generatim, & secundùm ea quæ plerunque accidunt, multitudinem centum millium incolarum: quia videtur justo major, & quàm ut commodè regi ac provideri possit.

16. Itaque summa ejus doctrinæ est, in numero civium servandam esse mediocritatem opportunam, ut nec pauci sint, nec multi admodum. Neque enim in hoc deveniendum est ad numerum adeò exiguum, qualis est denarius; neque etiam abeundum in infinitum: sed certa quadam mediocritatis regula coërcendum, prout visum fuerit expedire ad bonum regimen, & abundantiam rerum in civitate. Quærit ergo Arist. an sicut in civitatibus oportet numerum civium non esse indefinitum, sed certum definitumque inter parvum & magnum; sic etiam in Amicitia honesta expediat numerum amicorum non esse indefinitum, sed certum ac mediocrem, ut nec plurimi diligantur amici, neque admodum pauci.

17. Circa tertiam partem procedit ad eam quæstionem dirimendam, & statuit, in Amicitia honesta non expedire ut amici sint plurimi; neque in multitudine innumerabili, sed certa, & definita. Quod multiplici ratione probat.

18. Ratio prima est. Amicitia omnis, proindeque & illa quæ honestate ducitur, exigit convictum, familiaritatem, & crebra colloquia amicorum inter se. Atqui difficile, aut etiam *ἀδύνατον, impossibile* est unum aliquem habere convictum, familiaritatem, & crebra colloquia cum plurimis. Ergo & difficile, aut etiam impossibile est, unum aliquem habere cum plurimis Amicitiam honestam. Major patet ex dictis lib. 8. cap. 3. & 5. Minor ab Arist. dicitur perspicua; & à Plutarcho probatur loco jam allegato, ubi docet, impossibile esse ejusmodi societatem inire cum multis: quia hoc esset veluti se dividere & distrahere in multas partes, ac tanquam scortum cum multis versari.

19. Secunda ratio. Quicunque sunt alicujus amici, debent pariter mutuò, seu inter se esse amici. At hoc aut difficile, aut impossibile est, si plurimi sint. Ergo alicujus amicos esse plurimos, aut difficile, aut impossibile est. Major probatur ab Arist. Quicunque enim sunt alicujus amici, debent unà cum eo vivere, versari, & familiariter colloqui, ac secreta seu consilia intima communicare. Ergo & pariter mutuò, seu inter se debent unà vivere, eaque omnia officia præstare. Cùm ergo officia ejusmodi sint propria amicorum, quicunque sunt amici alicujus, oportet ut & sibi invicē præstent officia propria amicorum. Minor autem suadetur: quia plurimos sibi tot Amicitiæ officia præstare, vix paucorum est; plurimorum autem apparet lōgè difficilius, aut etiā omnino impossibile.

20. Tertia. Quicunque inter se amici sunt, debent eisdem rebus prosperis unà lætari, iisdemque adversis condolere: quippe quorum *κοινὰ πάντα communia omnia*, ac proinde omnes tangentia, si vel unum aliquem eorum tangant. Atqui difficillimum est gaudere & lætari cum plurimis *οἰκείως*, id est, *familiariter*, sive, ut alii, elegantiùs vertunt, congruenter, accommodatè, amicè, aut ex animo. Ergo & difficillimum est plurimos inter se amicos esse. Quippe cùm in tanto amicorum numero necessum sit frequenter uni, aut alteri prospera contingere, seu adversa, oporteret ad explenda Amicitiæ officia, frequenter cum uno dolere, cum alio lætari, & eam affectuum vicissitudinem subire, atque interdum simul. Quod non modo summæ difficultatis, sed gravissimi etiam oneris est, ut idem Arist. observat lib. 2. *Magn. Moral.* cùm miserum planè vitæ genus sit in assiduis penè, aut saltem frequentibus doloribus versari.

21. Quartam rationem ut proponat, priùs hortatur ne quis sit *πολύφιλος*, seu deditus quærendæ multitudini amicorum: sed eorum dumtaxat, atque in eo numero, ut satis sit ad idoneum convictum, honestatem & consuetudinem jucundam. Quippe ejusmodi convictus debet esse norma, aut mensura ad præscribendum numerum amicorum. Hoc autem præmisso, rationem instituit ferè sub hac formula à Giphanio expressa. Summa omnia & excellentia in paucis esse solent. Sunt enim pretiosa, ac proinde rara. Amicitia autem honesta est excellentia quædam; & amicorum amor non languidus est, sed fervidus, & acerrimus. Amicitia igitur honesta, & amicorum amor, in paucis esse solet. Non ergo inter plurimos invenitur, aut esse facilè potest. Quæ sanè ratio suffragatur aliis duabus expensis lib. 8. cap. 6. illi præsertim, qua Arist. amicos comparat quodammodo amatoribus fœminarum. Ut enim hi ardenter non amant fœminas plures, sic neque quisquam vividè & ardenter amat amicos plures,

22. Confirmat doctrinam præcedentem experimento in Amicitia sodalium, sive sociorum, quæ solet esse maxima & verissima omnium. Non enim inter multos iniri solet, sed perpaucos, & vix, aut ne vix plures, quàm duos. Ita enim sæculorum famā, & scriptis hominum consignatum est, ut celebres sociorum amicitiæ, duorum numero contentæ fuerint, nec ad plures processerint. Quod non edisserit Arist. adhibitis in singulari exemplis, sed generatim indicatis, dum ait: *αἱ δ' ὑμνούμεναι (φιλίαι) ἐν δυσὶ λέγονται. Quæ verò celebres sunt (amicitiæ) in duobus extitisse leguntur.* Nimirum ejusmodi paria decantatissima fuerunt, Damon & Pythias, Orestes & Pylades, Theseus & Pirithous, Chariton & Menalippus, aliique nonnulli, quorum meminit Valerius Maximus lib. 4. cap. 7. & Cicero *in Lælio*. Neque obstat quòd hic lib. 1. & 2. *de Finibus* referat, Epicurum domi suæ habuisse magnos fidelium amicorum greges. Ii enim non tam amici, quàm discipuli existimandi sunt, sive auditores ipsius: qui cum Magistro suo nequeunt habere Amicitiam strictā, de qua loquimur, sed illam solùm, quæ excellentiæ dicitur, & inter inæquales est, juxta dicta libro præced. neque

etiam

etiam inter se ineunt Amicitiam ἑταιρικὴν, sive sodalitiam, de qua agimus, sed dumtaxat politicam, & minùs propriam.

23. Addit, Πολυφίλων, sive studentes inire Amicitiam cum multis, nulli amicos censeri, nisi summùm politicè, seu civiliter. Idque etiam tradit *in Eudemiis* lib. 7. cap. 12. illo axiomate, οὐθεὶς φίλος ᾧ πολλοὶ φίλοι, *nullus amicus, cui multi amici*. Cui ferè consonat effatum Senecæ: *Qui ubique est, nusquam est*. Et illud tritum Martialis:

——— *laudat Callistratus omnes.*
Cui nemo malus est, quis bonus esse potest?

Rationem verò, ut qui multorum amicus esse vult, nullius sit, optimam assignat Arist. lib. 2. *Politic.* cap. 2. ubi civilem Amicitiam, quoniam inter multos est, vocat ὑδαρῆ, *dilutam*: nimirum tenuem & imbecillam, instar modicæ aquæ in cadum vini missæ, quæ illico evanescit. Sic etiam vis amoris in multos dispersa diluitur, & vigorem amittit. Alia comparatione, sive similitudine fluminis in varios rivos divisi, utitur Plutarchus libro jam allegato: & consonat illud apud Hispanos proloquii:

Quando el Mar se parte, Arroyos se haze.

Ita enim in amore humano accidit, & multò magis, ob sui exiguitatem. In hoc quippe dissidet amor humanus à divino: ut observat Otho Vænius *in Emblematis divini Amoris*: in quorum uno, doctrinam hanc, non solùm Latinis, & Belgicis, sed & Hispanicis carminibus eleganter expressam me legisse jam diu memini. Porrò carmina Hispanica erant:

Quando el Mar se parte,
Arroyos se haze.
Mas en el mar del amar,
Donde Dios el golfo ha sido;
Por mas que estè dividido,
En cada parte ay un mar.

24. Circa quartam partem docet, quamvis cum pluribus simul iniri Amicitia illa non possit, quæ secundùm virtutem, sive honestatem est; posse tamen illam, quæ civilis dicitur, & vulgi communi usu Amicitia, quamvis impropriè, dicitur. Hæc enim solùm exigit vitæ communitatem civilem, qua plures suaviter, seu blandis sermonibus, se invicem alloquuntur, ubi tempus & ratio consuetudoque præscribit. Neque enim alio sensu cives, communiter amici dicuntur. Hoc autem erga plures præstare, imò & plurimos, facile est. Si quis enim civium comes & urbanus sit, ac jucundus in colloquiis, absque offensione aliorum, facilè sibi plurimorum conciliabit animos in quotidianis congressibus: & saltem cum iis omnibus, qui ejusmodi genii sunt, civilem Amicitiam inibit. Illa verò strictior, & numeris omnibus absoluta Amicitia, de qua nuper loquebamur, non ita facilè, nec cum multis haberi potest: quoniam valde pretiosa est, & veluti rara avis. Ut enim res humanæ habent, difficillimum est invenire vel duos, qui nullo utilitatis, aut jucunditatis intuitu, propter unum honestatis amorem, ineant mutuò nexum, sive necessitudinem illam, quæ ad solidam Amicitiam exigitur.

CAPUT UNDECIMUM.

In qua fortuna sint habendi amici.



AT utra in fortuna magis opus est amicis. Utrum in prospera an in adversa? In utraque nanque quæruntur. Nam & qui fortunam habent adversam, indigent ope. Et qui sunt in rerum prosperitate, eorum indigent ope. Et qui sunt in rerum prosperitate, eorum indigent, quibuscum vivant, & in quos beneficia conferant. Volunt enim donare, beneficiaque conferre. Amicos igitur habere necessarium quidem est magis in adversa fortuna. Quapropter hic utilibus amicis est opus. Honestius autem est, in prosperitate fortunæ. Idcircò & bonos quærunt: in hos enim beneficia conferre, atque cum his unà degere magis est expetibile. Est enim & ipsa præsentia amicorum jucunda in utraque fortuna: nam levantur ipsi dolentes, condolentibus ipsis amicis. Quapropter & dubitaverit quispiam, si doloris, ut oneris, amici participes fiunt: an hoc quidem non fit; ipsorum autem præsentiam, cùm sit jucunda, condolendique sensus minuit ipsum dolorem? Verùm si ob hæc, aut ob aliquid aliud levantur, missum faciamus. Id quod dictum est, evenire sanè videtur. Ipsorum autem præsentia immista quædam est: nam aspicere quidem amicos jucundum est, præsertim ei, qui calamitatibus premitur: fertque præsidium aliquod adversus dolores. Consolationem enim ipse amicus & aspectu, & verbis afferre potest, modò sit dexter. Scit nanque mores, quibus gaudet, atque dolet. At sentire suas ob ærumnas dolere amicum, affert dolorem. Nam omnes fugiunt, se caussam doloris esse amicis. Quapropter viriles quidem naturâ cavent, ne amici secum condoleant: & si non exuperent indolentia, dolorem, quo illi afficiuntur, non ferunt. Atque omnino simul plorantes, mœrentesque non admittunt, quia nec ipsi sunt propensi ad luctus. Mulierculæ verò, & hujuscemodi viri, gaudent iis, qui unà cum ipsis gemunt, & amant eos, tanquam amicos, & condolentes. Oportet autem omnibus in rebus præstabiliorem imitari. At amicorum prosperis in rebus præsentia & voluptatem affert omni in actu, & cogitatione delectat, quòd in ipsius bonis lætantur. Quapropter videbitur oportere in prosperitatibus quidem promptè vocare amicos. Est enim honestum, beneficum

esse

esse. In adversitatibus autem pigrè. Minimè nanque facere participes malorum ipsos oportet. Unde & illud dicitur:

Sat est gravis, tristisque, si me fors premit.

Maximè tamen vocandi sunt tunc amici, cùm parvâ susceptâ molestiâ multùm prodesse possunt. Contra autem fortasse congruum est, ad calamitosos quidem ire non vocatum, & promptè. Est enim amici beneficia conferre, præsertim in eos, qui indigent, & antea, quàm illi requirant. Utrisque nanque honestius, atque jucundius est. Ad fortunatos autem promptè quidem accedere ad operandum unà cum illis: est enim ad hæc opus amicis. Lentè autem pro beneficiis consequendis: non est enim honestum, utilitatis suæ caussâ properare. Cavenda autem est forsitan opinio injucunditatis in repellendo: accidit enim nonnunquam. Præsentia igitur amicorum in universis expetibilis est.

SUMMA ET EXPLANATIO CAPITIS UNDECIMI.

An egeamus amicis potiùs tempore prosperitatis, quàm calamitatis. Statuitur, utroque tempore amicis opus esse: & præscribitur modus, quo se debeat gerere quisque in utraque fortuna.

POSTQUAM de numero amicorum constitutum est, procedit Arist. ad indagandum ipsorum usum juxta temporum varietatem. Scilicet, quandò sit magis necessarius eorum usus, an tempore prosperitatis, cùm res omnes feliciter, & ex voto contingunt; an potiùs tempore adversitatis, cùm infausta omnia, & adversa. Dividit verò caput in tres partes. In prima, excitat eam quæstionem, & solvit. In secunda docet, utroque tempore opus esse præsentia amicorum. In tertia denique præscribit modum, quo debeat quis se gerere in utraque fortuna.

Circa primam partem, in ea quæstione pronuntiat, utroque tempore amicos requiri; utiles in adversitatibus, & in prosperitatibus probos. Priorem partem probat: Quicunque enim alieno subsidio indigent, ii maximè opus habent amicis utilibus, quorum est auxilium ferre in rebus vitæ humanæ necessariis, & explere indigentiam. At qui experiuntur adversa & infausta omnia, alieno subsidio indigent. Ergo ii maxime opus habent amicis utilibus, qui auxilium ferant in rebus vitæ humanæ necessariis, & expleant indigentiam. Posterior verò pars suadetur. Quicunque est in statu apto ad benefaciendum, & communicandum bona sua aliis, opus habet amicis honestis & probis, atque adeò dignis, quos faciat eorum participes. At qui fortunam prosperam experitur, est in statu apto ad benefaciendum & communicandum dona sua aliis. Ergo opus habet amicis honestis & probis, ideoque dignis, quos faciat eorum, sive fœlicitatis suæ participes. Imò & nulla adeò prospera fortuna est, ne regnantis quidem, in qua amicis opus non sit. Ideoque ajebat Cyrus apud Xenophontem lib. 8. Οὐ τόδε τὸ χρυσοῦν σκῆπτρον, &c. *Non aureum istud sceptrum est quod regnum custodit, sed copia amicorum est Regibus sceptrum verissimum, tutissimumque.*

2. Quod alii quoque Scriptores confirmant: & quoad utramque quidem partem Marcellus apud Ciceronem lib. Epist. 14. dum ait: *Hoc verò hujusmodi esse statuto, ut sine talium virorum & amicorum benevolentia, neque in adversa, neque in secunda fortuna, quisquam vivere possit.* Deinde speciatim prior pars traditur ab Ennio in illo versu senario, quem Cicero, instar proverbii refert:

Amicus certus in re incerta cernitur.

Cujus sensus est, amici fidem in rebus adversis maximè examinari. Id enim quod periculo expositum est, dubium dicitur, pro quo Ennius *incertum* usurpavit, sicut & alii Veteres usque ad ipsum Tullium. Plautus quoque amicum pronuntiat, qui in re dubia juvat. Euripides etiam *in Oreste* accinit, cognosci, seu deprehendi τοὺς φίλους ἐν τοῖς κακοῖς, *amicos in malis*, seu adversis. Quare & Tarquinius apud Ciceronem *in Lælio* dixisse fertur, se, dum exul esset, intellexisse, quos fidos amicos haberet, quos infidos. Plerique enim aut ferè omnes mortalium, amicos in felicitate positos observant & colunt: in calamitate verò fugiunt. Sive, ut aliquando dictum fuit Ferdinando Aragonio Hispaniarum Regi Catholico: Solem sequuntur, ubi oritur: ubi autem occidit, deserunt.

3. Et certè amicorum fidelitas potiùs in adversitate probatur, laudaturque, quam in felicitate. Ideoque, inter plures alios, qui exinde celebritatem meruerunt, commendatur Lycurgus Rhetor. Is enim Xenocratem amicum suum occurrentem, & à Telone ductum ad carcerem Athenarum, liberavit, impacto fuste in caput Telonis ipsius, eoque in carcerem detruso. Cumque id Lycurgi factum ab omnibus celebraretur, accidit quadam die ut Xenocrates occurreret filiis Lycurgi. Quibus & dixit: Citò retuli gratiam patri vestro. Si enim mihi amico, & in adversitate constituto, auxilium tulit; dignam propterea ab omnibus nactus est laudem. Quare & Alciatus prudenter monet, quærendos esse nobis ejusmodi amicos, ut in necessitate, seu adversitate non deserant. Id verò exprimit eleganti emblemate frondosæ vitis amplexantis ulmum, jam senio confectam & arentem, à qua olim præsidium acceperat. Carmina sunt:

Arentem senio, nudam quoque frondibus ulmum,
Complexa est viridi vitis opaca comâ:

Agno-

Agnoscitque vices naturæ, & grata parenti
Officii reddit mutua jura suo.
Exemploque monet, tales nos quærere amicos
Quos neque disjungat fœdere summa dies.

4. Circa secundam partem statuit insuper, in utraque fortuna expetendam esse amicorum præsentiam. In adversa quidem: nam constituto in calamitate levamentum doloris est, quòd amicos videat sibi condolentes, aut solatium aliquod colloquiis & monitis suis afferentes. Cujus doctrinæ duplicem caussam assignat, dubitans utra earum opportunior sit. Prima ducitur eorum exemplo, qui simul grave aliquod pondus gestant, ut alter alteri suppetias ferat. Hac ratione putabit aliquis se habere illum, qui in calamitate positus, ab amico præsenti opem recipit, & solatium. Ambo enim simul gestant, seu perferunt illud onus calamitatis & infortunii. Verùm eam similitudinem improbat Arist. veluti non omnino congruentem; quoniam tristitia illa, quam amicus suscipit ex infortunio alterius amici, non est eadem, sed diversa ab ea, quam alter patitur. Onus autem quod duo aliqui simul gestant, idem omnino est. Ergo similitudo non omnino congruit. Quare amicus amico condolens, & aliam tristitiam perferens ab ea, qua amicus præmitur, comparandus non est ferenti simul cum alio idem pondus. Poterit tamen ea comparatio esse opportuna quoad damnum: si, nimirum, alter amicorum de suo sarciat, sive compenset partem damni illius, quod amicus calamitosus patitur. Tunc enim ambo idem damnum perferent, sicuti duo aliqui idem pondus gestant.

5. Secunda ratio desumitur ex eo, quòd nulla sit tristitia aut calamitas, quæ delectatione extrinsecus adveniente non minuatur. Atqui præsentia amici delectationem aliquam affert amico in calamitate posito. Ergo hujus tristitia minuitur ex præsentia amici. Quare vel eo solùm titulo, ut tristitia infortunati hominis minor sit, opus est præsentia amicorum. Neque tamen Arist. videtur decernere, utra istarum rationum sit præferenda alteri: satisque ad rem esse putat, quòd compertum, & experimento frequenti deprehensum sit, neminem in afflictione constitutum esse, qui ex amicorum præsentia meliùs non habeat, seu aliquam tristitiæ imminutionem non sentiat.

6. Addit verò, eam delectationem, quam amicus calamitosus recipit ex præsentia amici, non esse ejusmodi, ut totam tristitiam depellat; neque delectationem puram, sed mistam ex tristitia aliqua. Licèt enim amicus in calamitate positus percipiat aliquid delectationis ex præsentia & suavi alloquio amici consolantis; adhuc tamen & nonnihil tristitiæ accipit ex eo quòd videat amicum condolentem. Nequit enim non concipere mœrorem aliquem ex mœrore sui amici; qui, cùm probè perspectam habeat indolem amici sui, sciet profectò quomodo, quibus verbis, & quo vultu debeat ipsum consolari, & levare ab eo afflictionis onere. Verùm quacunque demum arte utatur, ubi dolorem suum de amici calamitate ostendit, revera non solùm delectationem affert calamitoso amico, sed & tristitiam aliquam: utpote attendenti in ipso mœrorem, & veluti suum reputanti. Hinc esse ait, ut amici fortes, seu virili præditi animo, nolint in calamitatibus suis admittere luctum aliquem, vel mœrorem in amicis, qui veniunt ad eos solatio afficiendos. Nolunt enim eam consolationem admittere, quæ amicis ipsorum dolori & tristitiæ sit. Quin & cùm ii non sint ad lacrymandum faciles, aut propensi, ægrè ferunt quod amici caussâ ipsorum lacrymentur. Quare ita amicos excipiunt, ad consolandum venientes, ut delectationem quidem accipiant ex eorum conspectu & alloquio: molestiam verò ex ipsorum dolore sentiant. Contra verò fieri observat à melioribus hominibus & effœminatis: qui, ut faciles ad plorandum sunt, ita & gaudent in calamitatibus, si amicos unà plorantes intueantur. Hos autem minimè sequendos putat, sed priores illos, quòd sint excelsioris animi.

7. Insuper addit, etiam in rebus prosperis, amicorum præsentiam esse jucundam. Quod dupliciter probat. Primò: quia non modò jucunda est absolutè, seu generatim præsentia & convictus amici, sed etiam confert nimiùm in ejus conservationem. Dictum est enim lib. 8. cap. 5. Amicitiam ex absentia tepescere, & demum frigefieri, aut dèleri. Unde & illud Græcorum adagium: *τηλοῦ φίλοι ναίοντες οὐκ εἰσὶ φίλοι*. *Amici, si procul absint, non sunt amici.* Quod refert Athenæus lib. 4. Dipnosoph. Consentireque videtur Propertius lib. 3. Eleg. dum accinit:

Quantum oculis, animo tam procul ibit amor.

Nimirum, ut Consulti ajunt, *omnis res, per quas caussas nascitur, per easdem dissolvitur.* Atqui amor nascitur ex oculorum aspectu: ut fusè suprà probatum est hoc ipso libro cap. 5. ubi plura de hoc videri possunt. Ergo & amor dissolvitur, aut paullatim tepescit, ubi cessat oculorum aspectus. Nihil itaque mirum, quòd amicus amici præsentiam amet, saltem ut Amicitiam conservet. Quamvis enim allegato cap. 5. libri octavi dictum sit, Amicitiam illam quæ dissolvitur per absentiam, esse voluptuosam & imperfectam dumtaxat; negari non potest, etiam illam, quæ honestate ducitur, paullatim languescere; præsertim si defectus præsentiæ, litterarum seu epistolarum interventu non compensetur, sive suppleatur.

8. Circa tertiam partem præscribit monita quædam servanda in excipienda, aut exhibenda præsentia erga amicum, idque tam in fortuna prospera, quam adversa. Ac loquendo quidem de prosperitate; suadet, ut promptè alacriterque invitemus amicos, & accersamus ad nos. Ratio est: quia omnis probus amicus debet amico suo etiam probo benefacere, illique oblectamentum quærere. At invitando & accersendo illum in prospera fortuna ad se, ei bene facit, ipsique oblectamentum quærit: utpotè ex conspectu mutuo & colloquio utriusque, in eum finem accommodato. Ergo omnis amicus probus debet amicum invitare, in prospera fortuna, & accersere ad se. Unde & infertur per locum à contrario, probum amicum in calamitate positum, non debere invitare, seu accersere amicum, nisi lentè, & cunctanter, sive quasi invito, quoties advertit, ipsum valde condoliturum, & ingenti tristitia afficiendum. Ratio autem est contraria quodammodo præcedenti. Nullus enim amicus probus vult amicum subire tristitiam ingentem, nisi necessitate adactus, & tunc morosè, cunctanterque. At qui in gravissima calamitate positus est, si amicum accersat, infert ipsi aspectu suo miserabili ingentem tristi-

tristitiam. Ergo oullus amicus probus io gravissima calamitate positus, accersit amicum, nisi necessitate adactus, idque morosè & cunctanter. Idque præterea comprobat ex illis verbis Orestis in gravissima calamitate positi apud Euripidem: Ἄλις ἐγὼ δυστυχῶν, *Satis ego miser*. Quibus expressit, se nolle amicos advocare, ne eos faceret participes sui doloris.

9. Quod si verò ingentes calamitates, quas interdum patimur, iovenire præsentaneum & certum remedium possint in amicis, absque magno illorum dolore, molestiavè; tunc suadet ut promptè ac facilè advocentur. Id autem ferè sic probat: Quia in qualibet deliberatione majus bonum præfereodum est minori. Atqui molestiam, seu laborem non magnum ferre pro solatio amici in ingenti calamitate positi, est majus bonum, quàm illam non perferre. Ergo ferenda est molestia, seu labor non magnus, pro solatio amici in ingeoti calamitate positi. Igitur & hic potest facilè prompteque advocare amicum in sui opem solatiumque, ut illud majus bonum præstet, relicto minori bono. Id enim consilium, & est ad optimum amici bonum, & non infert ipsi oous grave.

10. Denique triplex monitum tradit iis, qui ad amicos veniunt in utravis fortuna. Primum est, ut ad amicum in calamitate constitutum promptè veniant, etiamsi non vocentur. Probatur facilè. Quilibet amicus debet erga alium præstare id quod melius & ipsi jucundius est. At venire promptè atque ultro ad amicum in calamitate constitutum, aut consolandum, aut qualitercunque adjuvandum, melius est, ipsique jucundius, quàm vocatum, aut rogatum venire. Ergo quilibet amicus debet venire promptè atque ultrò ad amicum in calamitate constitutum, aut consolandum, aut qualitercunque adjuvandum, potiùs quàm vocatus, aut ab eo rogatus. Cujus ratio velnti à priori est, quòd beneficium quò magis spontaneum, eò magis gratiosum sit: ac proinde in majorem splendorem dantis, & gratiam accipientis. Si enim petiit illud, si rogavit, non tam donum accepisse videtur, quàm emisse precibus suis.

11. Secundum est circa amicum in prospera ac leniter blandiente fortuna positum: quem duplici ex fioe conveoire possumus, altero ad συνεργεῖν, id ast, ad cooperandum ipsi in felicitate, vel adjuvandam ejus honestam actionem: altero ad συμπαθίαν, nimirum, ad recipiendum aliquod ex ea abundaotia beneficium. Priori consideratione adire oportet, seu coovenire amicum, prompto atque hilari animo; quoniam id honestissimum est. Posteriori autem sensu, facieodum est id morosè & verecundè; quoniam non satis honestum est eo modo beneficium obtinere: & quandoque timeri poterit, ne id amico, quamvis feliei, molestum fit. Pudoris enim honestas videtur potiùs exigere, ut beneficia spontè ab amico collata aut recusentur, aut lentè recipiantur, quàm ut non oblata petantur.

12. Tertium monitum est, ut quando amicus felix beneficia offert urgendo, instando, & veluti ea effundendo in sinum nostrum, non simus morosi ad ea recipienda: quia fortè incurreremus notam acerbitatis, aut rusticitatis. Neque enim omnis donorum recusatio laudi est, aut semper modestiæ tribuitur; sed quandoque etiam duritiei, & iosuavi animo. Concludit itaque caput, & identidem docet, in omni fortuna, tum prospera, tum & adversa, præsentiam amici exoptabilem ac jucundam esse.

Vide D. Thomam 1. 2. q. 4. art. 8. & illius Interpretes.

CAPUT DUODECIMUM.

De præcipuo munere amicorum, bonorum, & malorum.

AT estnè, ut adamantibus amabilissimum est ipse aspectus, magisque hunc sensum, quàm cæteros expetunt, propterea quòd per hunc maximè est, atque oritur amor: sic & amicis maximè expetibile conversari, simulque vivere? Amicitia nanque communicatio est. Et ut ad se ipsum quisque, sic sese habet & ad amicum. Sensus autem cuique de se ipso est expetibilis, igitur & de amico. At operatio ipsis in simul vivendo fit. Quare non immeritò vivere simul affectant. Atque quod tandem est singulis esse, vel gratiâ cujus vivere expetunt, in eo cum amicis versari, degereque volunt. Quocirca alii compotant, alii talorum ludo simul incumbunt, alii simul sese exercent, & unà venantur, aut philosophantur, singuli totos dies id simul agentes, quod maximè amant. Vivere enim simul cum amicis volentes, hæc faciunt, & ea cum iis communicant, quibuscum unà vivere expetunt, quæ maximè ipsos in vita delectant. Fit igitur amicitia quidem improborum flagitiosa. Communicant enim prava, suntque instabiles, & pejores etiam fiunt moribus, similes evadentes. Proborum autem proba, congressionibus suscipiens incrementa. Videntur enim tales & præstabiliores evadere, tam agendo, quàm se mutuò emendando. Eliciunt enim ex sese mutuò ea, quæ placent. Unde illud dicitur rectè:

Disces ex studiosis nimirum optima semper.

Sed hactenus de amicitia. Deinceps de voluptate dicamus.

SUMMA ET EXPLANATIO CAPITIS DUODECIMI.

Nihil optabilius, aut jucundius esse amicorum convictu, si probi sint. Si autem improbi sint, convictum illorum detestabilem, ac pessimum esse.

POSTQUAM capite superiori constitutum est, amico in qualibet fortuna posito jucundum esse conspectum amici, nunc cohærenter differit de præcipuo amicorum munere, quod situm est in convictu, & frequentia utriusque. Dividit verò caput in tres partes. In prima quærit, an cum amico convivere, ipsumque præsentem habere, sit omnium maximè optabile, & jucundissimum. In secunda statuit, nihil optabilius est convictu amicorum. In tertia denique docet, Amicitiam improborum hominum ex convictu pessimam existere.

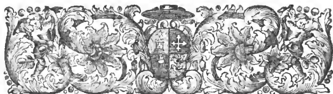
2. Circa primam partem quærit, an præsentia amici sit maximè optabilis: idque vestigare incipit per comparationem ab amatoribus, quorum mutuo amori, Amicitia similis quodammodo est. Experimeoto enim patet, eos qui se invicem & ardenter amant, nihil habere optabilius, aut jucundius, quàm ut mutuò se aspiciant; & hunc oculorum sensum longè cæteris præponere. Quippe ex dictis cap.5. hujus libri (unde huc plura advocari possunt ad commentarium locupletandum) satis constat, amorem, de quo loquimur, ab aspectu oculorum initium ducere. Ideoque vulgata illa vox Veterum est, præsertim Aristotelis & Plutarchi, *ἐκ τοῦ ὁρᾶν γίνεται τὸ ἐρᾶν, ex aspectu gignitur amor*. Unde & infertur, amorem longè magis in oculis, quàm in alio sensu habere sedem: quia ex nullo alio æquè initium, sive originem ducit. Quærit itaque Aristoteles, an etiam in Amicitia idem existimandum sit, ut nihil magis appetant amici, quàm mutuum aspectum, se convictum.

3. Circa secundam partem respondet quæstioni, & pronuntiat, nihil amicis optabilius aùt jucundius esse convictu. Quod triplici ratione probat. Prima est. Omnis præcipua vis Amicitiæ posita est in communicatione: ut lib. 8. traditum est. Ergo communicatio in Amicitia est maximè optabilis & jucunda. At commuoicatio fit medio convictu ut patet. Convictus ergo in Amicitia maximè optabilis & jucundus est. Secunda. Cùm amicus sit alter ego, ita quis animatus est erga amicum, ac erga seipsum. At quilibet ita animatus est erga seipsum, ut sibi maximè optabile & jucundum sit, quòd sentiat se vivere. Ergo & erga amicum sic animatus est, ur maximè optabile & jucundum sit, quod sentiat ipsum vivere. Sentit verò amicum vivere medio convictu. Ergo hic maximè optabilis & jucundus est. Hæc ratio illustrari etiam potest ex dictis suprà cap.6. præcipuè circa tertiam partem capitis. Tertia. Plerique hominum ita ducuntur amore quorundam studiorum, exercitatioonumque, ut in iis vitam expendant, & annos insumant. Ideo & socios quærunt, alii ut cum iis tesserâ, aut aleâ ludant, alii ut compotent, alii ut venentur, alii ut exerceantur in gymnasio. Omnes itaque ii amant convictum, sine quo non possent iis studiis vitam impendere, & ejusdem consuetudinis amore qualemcunque illam Amicitiam mutuò ineunt. Convictus ergo in Amicitia optabilis & jucundissimus est.

4. Circa tertiam partem docet, Amicitiam improborum homioum ex ipso convictu pessimam esse: quoniam perversitas morum ex convictu incrementa capit, & deterior quotidie fit. Non enim in uno eodemque malitiæ gradu consistit: sed ipsa communicatione flagitiosarum actionum assidua suscipit incrementa. Contrà verò bonorum amicorum probitas ex convictu augetur: qnia cum ii mutuò communicent in honestis actionibus mediante convictu & familiaritate frequenti, necessum est, ut amborum *honestas* & *vitæ* integritas subeat incrementum. In cujus confirmationem affert vulgatum eo tempore proverbium ex Poëta Theognide: *ἐσθλῶν μὲν γὰρ ἄπ' ἐσθλά, à bonis quidem bona*. Quæ verba etiam à Platono *in Manone* alleganter. Unde & suprà hoc ipso libro monitum quoddam Veterum adduximus, ut parentes non modò curent filios suos avertere à convictu improborum, sed etiam assuefaciant societati & consuetudini proborum, ut exinde virtutes addiscant, & earum incrementa faciant. Porrò quàm perniciosa sit improborum societas, quàmvis multi dixerint, nemo meliùs expressit, quàm Juvenalis, dum accioit.

———dedit hæc contagio labem,
Et dabit in plures, sicut grex totus in agris
Unius scabie cadit, & porrigine porci:
Unaque conspectâ livorem ducit ab uva.

LIBER



LIBER DECIMUS
ETHICORUM ARISTOTELIS
AD NICOMACHUM.

SUMMA LIBRI.

INSTAR Architecti peritiſſimi ſe geſſit Ariſtoteles in pulcherrima Philoſophiæ Moralis, ſeu Ethicæ ſtructura, cui jamjam extremam manum imponit. Primò enim, ut & Architectis mos eſt, concepit Ideam, ſeu exemplar totius Operis, veluti cujuſdam ædificii ad præſcriptum artis. Deinde paravit ac diſpoſuit, quaſi per partes, omnia illa, quæ neceſſaria novit ad ſtructuram exequendam & perficiendam. Quare initio figuratim, ut ipſe loquitur, ſeu lineamentis quibuſdam adumbravit extremum humanæ vitæ finem, qui eſt Felicitas hominis. Deinde progreſſu Operis diſſeruit uberrimè de iis ſubſidiis, ſive inſtrumentis, quæ in eam conſequendam plurimum momenti afferunt: nimirum, de Virtutibus, tum intellectualibus, tum & moralibus. Inſuper & quoſdam alios habitus, ſeu affectiones expoſuit, magnam cum Virtutibus cognationem habentes, ac præſertim Amicitiam, ſine cujus præſidio exiſtimavit, neminem felicem eſſe poſſe. Nunc denique ipſam formam Felicitatis, præſertim in contemplatione poſitæ, luculenter tradit. Priùs verò diſſerit de Voluptate, quòd ejus penitior notitia plurimùm conferat ad exactam Felicitatis cognitionem.

CAPUT PRIMUM.

De Voluptate.

ARIST. Μετὰ δὲ ταῦτα, &c.

POST hæc ſequitur forſitan ut de voluptate dicamus. Maximè nanque voluptas noſtro generi familiaris eſt. Quapropter erudiunt juvenes gubernantes ipſos voluptate, atque dolore. Videtur autem ad conſequendam moris virtutem maximum eſſe, gaudere iis, quibus oportet, & odiſſe ea, quæ oportet. Comitantur enim hæc tota in vita, momentum, & vim ad virtutem habentia, feliceméque vitam. Nam eligunt quidem ea, quæ voluptate afficiunt, fugiunt autem, quæ dolore. Talia verò minimè prætermittenda ſunt, præſertim cùm magna de ipſis ſit controverſia. Quidam enim ſummum bonum voluptatem eſſe dicunt. Quidam

contrà, vehementer pravum: partim forsitan & credentes sic esse, partim putantes ad vitam nostram melius esse, voluptatem ostendere pravam esse, etsi talis non est. Plerique enim propensiores sunt ad ipsam, & voluptatibus inserviunt. Quamobrem ad contrarium ipsos ducere oportere dicunt: sic enim ad ipsum medium tandem pervenient. Fortasse autem hoc non bene dicitur. Sermones enim, qui de affectibus fiunt, & actibus, minùs creduntur, quàm opera. Cùm igitur ab his discrepant, quæ sensu percipiuntur, tum spreti veritatem etiam ipsam interimunt. Qui nanque voluptatem vituperat, is, si eam visus nonnunquam fuerit affectare, ad ipsam inclinari videtur, ut talem omnem. Distinguere nanque, non est ipsius multitudinis imperitæ. Sermones igitur veri, non solùm ad sciendum, sed ad vivendum etiam, perutiles sunt: creduntur enim, cùm sunt operibus consentanei. Quapropter hortantur eos, qui ipsos intelligunt, ad ita vivendum, ut ipsi definiunt. Sed de his hactenus. Nunc ea, quæ de voluptate dicta sunt, referamus.

SUMMA ET EXPLANATIO CAPITIS PRIMI.

Dissertationem de Voluptate propriam esse Philosophi Moralis, idque multiplici ex caussa. Reprehensio illorum Philosophorum, qui omnem voluptatem asserebant esse turpem, cùm tamen facto & rebus ipsis nullam non amplecterentur. Ubi nonnulla circa veritatem doctrinæ à Philosophis observanda.

DIVIDITUR caput hoc in tres partes, quibus totidem continentur rationes ad probandum, è re Philosophi moralis esse, ut de voluptate disserat. Neque enim quidquam aliud asserit, probatve Aristoteles in præsentiarum: quamvis obiter moneat, qualiter Philosophi se gerere debeant in tradenda vera doctrina.

2. Prima ratio est. Ad Philosophum moralem spectat vestigare id, quod est valde familiare toti generi humano, & opportunum maximè juventuti erudiendæ. At ejusmodi est voluptas. Omnes enim voluptatem quærunt, in eaque potissimùm assequenda operam suam collocant: dein & juvenes ipsius consideratione exstimulantur ad disciplinam, exercitiumque virtutum, sicuti & experimento dolorum: ideoque in prosperis & adversis erudiuntur à pædagogis & parentibus. Igitur ad Philosophum moralem spectat vestigare, seu considerationem instituere de voluptate.

3. Secunda ratio. Moralis Philosophi maximè est agere de iis, quæ plurimum conferunt ad exercitia virtutum. Talis autem est voluptas, sicut & dolor ipsi contrarius. Exercitia nanque, sive operationes virtutum, propter voluptatem decentem, aut metu doloris, quæri solent: quæ duo sunt materia circa quam versantur virtutes & vitia. Moralis igitur Philosophi est agere de voluptate, sicuti & de dolore contrario.

4. Tertia. Ad vitam, virtutem, & felicitatem humanam, spectat cognoscere, tum ea, de quibus oportet voluptatem habere, tum ea, quæ expedit odisse; quoniam totum pene hominis bonum in quarundam rerum amore, & aliarum odio versatur. Hoc autem difficillimum vestigatu est: tum propter ingentem difficultatem discernendi inter bonum & malum: tum ob differentiam voluptatum penes solidas & apparentes, honestas & turpes: tum denique propter cruentum opinionum dissidium inter Philosophos, quorum aliqui voluptatem ajunt esse summum bonum; alii contrà malum aliquid: sive quòd ita sibi persuasum habeant; sive quòd sic existimari oporteat ad vitam hominis rectè instituendam, quamvis in re voluptas prava non sit. Cùm igitur morali Philosopho curæ sint ea, quæ ad vitam, virtutem, & felicitatem spectant, ac de quibus oporteat gaudere, quænam autem odisse, consequens est, ut & ipsius sit agere de dolore ac voluptate.

5. Monet verò, quosdam ex iis Philosophis, qui docuerunt voluptatem esse pravam, nihilominus ita voluptatem omnem amâsse & secutos fuisse, ac si bonam arbitrarentur. Id verò fortasse ortum ex eo, quòd judicarent maximè conveniens, ut opinio docens voluptates esse pravas celebris & plausibilis in populo fieret, quamvis eorum judicio & praxi non esset vera. Quippe cùm plerique hominum amore voluptatum rapiantur, indeque in vitia præcipites ruant, oportet ut iis persuasum sit, voluptatibus nihil inesse boni, sed mali, & periculi plurimùm, quo ab iis deterreantur. Hanc verò illorum pseudo philosophiam, seu hypocrisim, redarguit Aristoteles, quòd inconsequenter procederent: aliud enim facto, aliud verbo docebant: facto quidem suo, voluptates esse bonas, utpote quas ardenter prosequebantur: verbo autem pravas, & periculis plenas. Hæc autem inconsequentia doctrinæ est, & fini ipsorum repugnans. Homines enim cæteri plus fidei adhibent operibus, quàm verbis; magisque ducuntur visu factorum, quàm auditu sermonum. Neque enim est multitudinis imperitæ discernere inter verba & opera Philosophorum circa mores humanos: ideoque desperata videbatur veritatis caussa, si expectaretur à plebe discretio inter illorum doctrinam & vitam; ac juxta priorem quidem, voluptatum odium, si ex posteriori hauriebatur ipsarum amor. Quare potiùs distinguere debuerunt inter voluptates: tum ob bonam sui nominis existimationem, tum ob veritatem doctrinæ. Cùm enim multi illo-

illorum voluptatem illam sectarentur, quæ ex notitia Geometriæ, Astronomiæ, aliarumque ejusmodi disciplinarum oritur, & in quibus nihil vituperabile est, profecto tenebantur illam scripto ac verbo discernere, ab iis saltem voluptatibus, quæ turpes sunt, & rationi manifestè contradicunt. Sic enim & veritatis, & plebis imperitæ caussam agerent; nullamque ansam ministrarent, ut vel omnes voluptates pravæ existimarentur juxta illorum doctrinam, vel bonæ juxta vitam.

6. Qua doctrina videtur refellere opinionem Platonis lib. 3. *de Legibus* existimantis, mendacium quidem turpe ac fugiendum esse: sed tamen Magistratibus ob publicas caussas posse permitti. Verba Platonis loco allegato non longè post initium libri hæc sunt: *Si rectè paullò ante dicebamus, Deo inutile esse mendacium omne, hominibus tamen nonnunquam est utile, & quasi pro medicamento. Quare publicis medicis concedendum est: privatis autem hominibus minimè attingendum. Itaque Rempublicam administrantibus præcipuè, si quibus aliis, mentiri licet, vel hostium, vel civium caussâ, ad communem civitatis utilitatem: reliquis autem à mendacio abstinendum est.* Hæc ille. Eadem verò ratio de Philosophis publicè docentibus videtur esse ex mente Platonis, ubi viderint expedire mendacium aliquod ad juventutem bonis moribus imbuendam. Arist. vero hoc loco videtur ipsi contradicere, dum rejicit Philosophos illos, qui caussâ utilitatis publicæ mentiendum arbitrabantur: nam tradebant populo, omnes voluptates esse pravas (cùm tamen id falsum esse cognoscerent) ne populares homines voluptatum desiderio in illicitum raperentur, qui certè finis bonus erat. Et quidem in eo Arist. consequenter ac verè loquitur. Consequenter; quoniam suprà lib. 4. cap. 7. dixerat: καθ' αὑτὸ δὲ τὸ μὲν ψεῦδος, φαῦλον καὶ ψεκτόν. *Per se autem mendacium quidem improbum est, & vituperatione dignum.* Et lib. 1. *Elench.* loquens de Philosophis inquit: *Est in unoquoque opus sapientis, non mentiri de quibus novit, & mentientes alios manifestare.* Verè autem; quoniam certa explorataque sententia est, mendacium naturâ suâ malum esse, & ex fine nullius utilitatis, etiam publicæ, aut avertendæ calamitatis, licere. Legendus de hoc præ aliis clarissimus Theologorum dux D. Augustinus libro integro contra mendacium, ubi gravissimis sententiis, & argumentis ineluctabilibus adversus mendacium invehitur, tanquam omnino turpe sit, & rectæ rationi repugnans. Legendi quoque in eam gratiam S. P. N. Gregorius Magnus lib. 18. *Moral.* D. Thom. 2. 2. q. 110. Quare rejicienda est ut absurda & perniciosa sententia illa Histaspis, qui postea fuit Persarum Rex, apud Herodotum lib. 3. dicentis: *Ubi expedit mendacium dicere, dicatur. Nam idem optamus & qui mendacium dicimus, & qui veritatem. Quippe qui mentiuntur, tunc mentiuntur, cùm tali mendacio lucri quippiam facturi sunt: & qui verum dicunt, ideo dicunt, ut aliquod lucrum consequantur.*

Vide D. Thomam 1. 2. quæst. 34. quæ est de bonitate & malitia delectationum, & illius Interpretes, præter plura alia loca S. Doctoris, ubi doctrina hujus capitis locum habet.

CAPUT SECUNDUM.

Opinio Eudoxi de voluptate.

UDOXUS itaque voluptatem ex eo summum bonum esse putabat, quia cernebat, universa ipsam affectare, & quæ rationem habent, & quæ expertia sunt ejusdem. Atque in cunctis quod est expetibile, bonum esse: & quod maximè est expetibile, optimum esse. Universa verò ad idem ferri declarar, omnibus illud optimum esse. Quod igitur universis est bonum, quodque cuncta affectant, id esse summum bonum ajebat. Hujus autem viri rationes ob moris magis virtutem, quàm propter se ipsas credebantur: valde enim videbatur esse modestus. Non igitur ut voluptatis amicus hæc dicere videbatur, sed quia verè res ita se habet. Non minùs autem hoc manifestum esse censebat, & ex contrario. Dolorem enim etiam dicebat fugiendum per se omnibus esse: itaque contrarium expetibile esse simili modo. Maximè autem id expetibile esse, quod non ob aliud, neque cujusquam expetimus gratiâ. Atque tale ipsam esse sine controversia voluptatem. Neminem enim interrogas, cujusnam gratiâ capiat voluptatem, propterea quòd per se ipsam expetibilis est ipsa voluptas. Facereque ipsam quodvis bonum expetibile magis, si illi addatur, ut justas operationes, temperatasve, & incrementa suscipere bonum ipsum se ipso. Videtur autem hæc ratio voluptatem ostendere bonum esse, & non magis, quàm aliud bonum. Omne enim bonum expetibilius est cum alio bono, quàm solum. Tali itaque ratione & Plato tolli voluptatem summum esse bonum. Vitam enim jucundam cum prudentia dicit expetibiliorem esse, quàm si sit sola. Quòd si mistum est præstabilius, voluptatem summum bonum non esse: nullo enim addito summum bonum se expetibilius fieri. Constat autem, neque aliud quicquam summum esse bonum, quod cum eorum aliquo, quæ sunt per se bona, expetibilius sit. Quid igitur est tale, cujus & nos participes sumus? nam tale quæritur bonum. Qui verò negant bonum id esse, quod omnia appetunt, ii nihil omnino dicunt. Quod enim universis

vide-

videtur, id eſſe dicimus. Qui autem fidem hanc tollit, non valde credibiliora dicet. Nam ſi ea ſolùm, quæ mente carent, ipſam appeterent, eſſet aliquid quod dicitur. Sin verò & ea, quæ prudentiam habent, ipſam affectant, qui fit ut aliquid dicant? Fortaſſe eſſe autem & in pravis eſt aliquod naturale bonum præſtabilius, quàm ipſa per ſe ſunt, quod proprium appetit bonum. Non videtur etiam & de contrario rectè dici. Inquiunt enim, non ſi dolor ſit malum, voluptatem continuò bonum eſſe. Adverſatur enim & malum malo, & ambo ei, quod neutrum eſt. Atque hæc non malè dicunt: non tamen verè in iis, quæ ſunt dicta. Si enim ambo eſſent mala, oporteret & fugienda utraque eſſe. Sin neutra, neutrum, aut ſimiliter. Nunc verò illum quidem fugere ut malum, hanc autem expetere tanquam bonum videtur. Sic igitur & opponuntur.

SUMMA ET EXPLANATIO CAPITIS SECUNDI.

Eudoxi opinio, & multiplex ratio pro voluptate, quaſi in ea ſit poſita felicitas hominis. Aliorum quoque opinio contraria, & illius argumenta. Oſtenditur, ea parum aut nihil roboris habere contra Eudoxum.

IMPENDITUR caput hoc in referenda opinione Eudoxi, & rationibus illorum, qui arbitrabantur felicitatem, ſive bonum hominis ſummum, in voluptate conſiſtere. Dividitur verò in duas partes. In prima exhibetur opinio Eudoxi, & quatuor illius rationes, quibus probabat ſententiam ſuam. In ſecunda afferuntur è contrà rationes aliorum contra Eudoxum, præſertim verò Platonis, & illarum confutatio, quòd non ſatis occurrant argumentis Eudoxi.

2. Circa primam partem notandum eſt, Eudoxum fuiſſe Gnidium Philoſophum, auditorem Architæ, inſignem Mathematicum, aliiſque diſciplinis excultum, ac virtutibus præditum. De quo Cicero lib. 2. *de Finibus* teſtatur, tam magnos in Aſtrologia progreſſus feciſſe, ut ejus rationibus, ſeu argumentis, ne ipſi quidem ſatisfacere poſſent Chaldæi: præſertim ubi eos impugnabat circa revolutiones nativitatum, & prædictiones futurorum contingentium ex natalitiis aſtris. De quo nos plura diſſeruimus tom. 1. *Theologiæ Florilentæ* Ludo 6. per totum. Hic ergo, teſte Ariſtot. in præſenti, & Laërtio, Felicitatem hominis in voluptate collocavit, quaſi ea eſſet ſummum hominis bonum. Quatuor verò potiſſimùm argumentis nitebatur, ut ſuaderet ſummum bonum, ſive Felicitatem hominis, in voluptatem ſitam eſſe. Primum eſt hujuſmodi. Illud, quod omnia appetunt, tam ratione utentia, quàm irrationabilia, eſt ſummum bonum. At voluptate omnia appetunt, tam ratione utentia, quàm irrationabilia. Voluptas ergo ſummum bonum eſt. Secundum. Id omnibus expetibile eſt, ac proinde bonum ſummum, cujus oppoſitum omnes fugiunt. At dolorem voluptati oppoſitum omnes fugiunt. Voluptas igitur omnibus expetibilis eſt, ac propterea ſummum bonum. Tertium. Id quod propter ſe ab omnibus quæritur, & non propter aliud bonum, profectò eſt bonum ultimum ac ſummum. At voluptas propter ſe ab omnibus quæritur, & non propter aliud bonum. Ineptè enim rogaretur aliquis cur quærat voluptatem, cum manifeſtum ſit, ipſius voluptatis intuitu voluptatem quæri. Ergo voluptas eſt bonum ultimum & ſummum. Quartum. Id quod additum bono facit illud magis expetibile, eſt ſummum bonum. At voluptas addita cuilibet bono facit illud magis expetibile. Voluptas ergo ſummum bonum eſt.

3. Monet Ariſtoteles, Eudoxi rationes præjactas in pretio fuiſſe multis, non tam ob ipſarum efficaciam, quàm propter virtutem, & bonam exiſtimationem Eudoxi. Ipſe enim valde modeſtus videbatur: ideoque non ille cebrarum ductus amore, ſed veritatis, ut ſibi apparebat, pro voluptate decertavit, illamque ad ſummi boni faſtigium extulit. Præterea & addit, quartum ejus argumentum nullius eſſe efficaciæ: quia quòd voluptas addita bono facit illud magis bonum, ſolùm probat, voluptatem inter bona cenſeri debere; non tamen pertingere ad culmen ſummi boni. Omne enim bonum ſimul cum alio bono expetibilius eſt, quàm ſeorſim ſumptum, quamvis bonum illud aſſociatum non ſit ſummum. Ergo quamvis ratio illa probet voluptatem bonam eſſe, non tamen ſummè bonam.

4. Circa ſecundam partem affert aliorum ſententiam contrariam, ac primo Platonis, qui ultimum Eudoxi argumentum, nuper ab Ariſt. impugnatum, aliter rejiciebat, imo & retorquebat hoc ferè pacto. Id quod expetibilius fit ex ſocietate alterius boni ſuperadditi, non eſt ſummum bonum: quia hoc debet eſſe ſummè perfectum, ac proinde incapax additionis. At omnis voluptas expetibilior fit ex ſocietate alterius boni ſuperadditi, v. g. ex ſocietate adjuncta Prudentiæ, aut juſtitiæ. Ergo nulla voluptas eſt ſummum bonum. Hanc verò Platonis impugnationem, veluti nimiùm probantem rejicit Ariſt. Probat enim non modò voluptati, ſed nec alteri cuicunque ex rebus humanis, competere poſſe rationem ſummi boni: quia nihil omnino in iis eſt, quod additione alterius boni non reddatur magis bonum, quàm ſeorſim ab illo. Ergo ſi hanc ob cauſſam excluditur voluptas à ratione ſummi boni, excludi etiam debet omnis res humana, ſive homini potens convenire, aut eſſe intra hominem. Ergo homini repugnabit habere aliquid intra ſe, quod ſit ſummum bonum. Quare inutilis erit controverſia

apud

apud omnes celebris, qua quæritur, quidnam in homine, seu intra res humanas, habeat rationem summi boni. Si autem recursus fiat ad aliud summum bonum à nobis separatum, quale idem Plato allegatus lib. 1. hujus Operis posuit; non est ad propositum hujus disputationis: in quo non agimus de summo bono simpliciter, quod nullius boni accessione melius redditur. Id enim esse constat solum Deum, summè atque infinitè bonum à quo bona omnia procedunt, & in quo longè perfectiùs continentur, quàm in seipsis. Disserimus itaque nunc de bono illo, quod dicitur summum intra genus boni humani, seu adquisibilis ab homine intra seipsum. Et hoc certè debet esse limitatum, ac proinde tale, ut additionem subeat bonitatis ex consortio alterius boni; quamvis ex se vitam sufficientem, optabilem, & nullius alterius boni indignam præstet. Hoc enim postremum satis est ad rationem summi boni, non quidem simpliciter, sed solùm in determinato genere boni humani.

5. Aliter quoque quidam alii ex Philosophis opinionem Eudoxi labefactare conabantur, præsertim impugnando primam ejus rationem, suprà indicatam, procedentemque ex eo quòd omnia, tam ratinnabilia, quàm irrationabilia appetant voluptatem, ac proinde hæc sit summum bonum. Arguebant nanque ex ejusmodi appetitione nequidem probari voluptatem esse bonam; quoniam appetitus sæpe fertur in id, quod nec summè bonum, imò nec bonum quidem est. Ergo ex eo quòd omnia voluptatem appetant, non probatur illius summa bonitas, imò nec bonitas quidem. Verùm hanc objectionem redarguit Arist. Quia esto ratio illa non convinceret, si procederet de solo brutorum appetitu; convincit planè eo ipso quòd procedat de omnibus, quæ sensu, aut etiam ratione utuntur. Impossibile autem est ut id, quod ea omnia appetunt, non sit bonum. Nequeunt enim omnia rationabilia, & prudentiæ lumine prædita, conspirare in appetendo aliquid, nisi id prudenter appetatur, proindeque bonum sit. Deinde, id ad quod homo fertur instinctu naturæ suæ, nequit non esse bonum. Fertur autem instinctu naturæ suæ in id quod naturaliter appetit. Ergo si naturaliter voluptatem appetit, voluptas nequit non esse aliquid bonum. Neque, adhuc in pravis hominibus ratio illa convincit: nam & in iis est naturale bonum rationis & mentis, quod non fertur sponte sua, nisi in id quod bonum est. Cui doctrinæ consonare videtur sententia illa Augustini lib. *de Spiritu* & litt. cap. 28. *Imaginem Dei non ita detritam esse post peccatum, terrenorum affectuum labe, ut nulla veluti lineamenta extrema remanserint, etiam in idololatris, unde aliqua legis facere, vel sapere, meritò dici possint*. Ac præterea de eisdem loquens: *Ipsi homines erant, & vis illa naturæ inerat eis, quæ legitimum aliquid animæ rationalis & sentit & facit*. Quibus planè tradit, impetum illum, seu inclinationem naturæ ad bonum, inesse omnibus hominibus, etiam pravis. Ratio ergo illa Eudoxi saltem probat voluptatem esse quid bonum, ex eo quòd ab nmnibus appetatur.

6. Denique alii rejiciebant secundum illud argumentum Eudoxi probantis, voluptatem esse bonam per se, quia dolor ipsi oppositus est malus per se. Dicebant enim, optimè componi quod aliquid fugiendum sit ut malum, & tamen non ideo contrarium ipsius sit prosequendum ut bonum: siquidem malum non modò opponitur bono, sed etiam alteri malo: ut prodigalitas non solùm opponitur liberalitati, quæ bona est, sed ulteriùs avaritiæ habenti rationem mali. Quo ipso supponebant, voluptatem & dolorem opponi quidem, non tamen immediatè, seu absque medio aliquo; sed veluti contraria extrema, inter quæ esset medium vacuitas doloris, seu indolentia: sicut prodigalitas & avaritia opponuntur quidem, sed veluti extrema contraria, inter quæ liberalitas habet rationem medii; & veluti color albus & niger, inter quos sunt alii intermedii colores, ut fuscus, & viridis. Non ergo ex eo quòd dolor voluptati contrarius sit malus, colligitur rectè voluptatem esse bonam. Sed tamen hanc evasionem præeludit Arist. quasi importunam. Licèt enim malum non solùm opponatur bono, sed & alteri malo, ut probat instantia adducta in vitiis extremè oppositis, & habentibus medium virtutis interjectum; attamen doctrina hæc extra rem adducitur. Dolor enim non npponitur vnluptati ut malum alteri malo, sed tanquam bono contrario. Ea enim quæ inter se opponuntur tanquam malum alteri malo, talis conditionis esse debent, ut ambo fugienda sint. At dolor & voluptas non ita se habent, ut ambo fugienda sint; sed potiùs ita, ut dolor quidem sit fugiendus, voluptas verò prosequenda, cùm ab omnibus appetatur. Ergo dolor & voluptas non opponuntur tanquam malum alteri malo, sed tanquam malum & bonum. Patet igitur, rationibus Eudoxi non fieri satis ab iis Philosophis, quicquid sit de veritate ejus opinionis.

CAPUT TERTIUM.

Dicentium voluptatem non esse bonum, confutatio, etsi non omnis expetibilis sit.

TQUI neque si voluptas non est qualitas, propter hoc bonum non est. Neque enim operationes virtutis sunt qualitates, neque felicitas ipsa. Dicunt etiam bonum quidem ipsum definitum esse, voluptatem verò indefinitum, quia suscipit intentionem, remissionemve. Si igitur ex eo, quia magis voluptas, minusvè capitur, hoc judicant, erit idem & circa justitiam, cæterasque omnes virtutes, quibus manifestè dicunt magis, minusvè tales eos esse, qui ipsas habent: nam magis sunt justi, fortesvè. Et fit, ut & justè agatur, ac temperatè, magis, &

& minùs. Sin in voluptatibus hoc inquiunt esse, videant nè fortasse non dicant caussam, si voluptatum aliæ sunt non mistæ, aliæ mistæ. Quid autem prohibet, ut sanitas, quæ definita magis est, atque minùs, sic & voluptates esse? non enim eadem in cunctis est temperatio, nec una quædam semper est in eodem. Sed cùm remittitur, permanet usque ad aliquem terminum, & differt ex eo, quia magis est, atque minùs. Tale igitur & in voluptate esse potest. Præterea, summum quidem bonum perfectum esse, motiones autem, & generationes imperfectas esse ponentes, voluptatem motionem esse, generationemvè ostendere enituntur. Sed non dicere bene videntur. Non est enim motus. Omni nanque motui propria est celeritas, tarditasvè, etsi non per se ipsum, ut motui ipsius Mundi: at ad aliud. At neutrum horum competit voluptati. Fit enim ut aliquis citò sit constitutus in voluptate, quemadmodum & in ira: ut velociter autem delectetur, non fit, neque ad alium: sed fit ut velociter ambulet, & accrescat, & omnia id genus. Fit igitur ut celeriter, atque tardè quispiam ad voluptatem mutetur. At non fit ut hac ipsa celeriter operetur, id est delectetur. Generatio verò quonam fuerit modo? Et enim non ex quovis fieri quodvis, sed ex quo fit, in id dissolvi videtur. Et cujus generatio esset voluptas, ejus esset corruptio dolor. Dicunt autem, dolorem quidem indigentiam ejus esse, quod est secundùm naturam, voluptatem verò repletionem. Hi autem effectus corporis sunt. Si igitur voluptas, repletio ejus est, quod est secundùm naturam, id & voluptate afficitur, in quo est repletio. Corpus ergo capit voluptatem: at non videtur. Non est ergo voluptas, repletio: sed dum fit repletio, voluptate quispiam afficitur: & dum secatur, dolet. Opinio autem hæc ex doloribus circa alimentum, & voluptatibus orta est. Nam indigentes facti, & anteà affecti dolore, repletione capimus voluptatem. Sed hoc non circa omnes accidit voluptates: nam sine dolore sunt & ipsæ mathematicæ voluptates, & quæ per olfactum, & auditum fiunt, ac visum, & species quam plures, item & recordationes voluptate afficiunt. Cujus igitur hæ generationes erunt? nullius enim rei fuerunt indigentiæ, cujus repletio fuerit. Ad eos autem, qui proferunt voluptates eas, quæ sunt obscœnæ, ac improbæ, dicere quispiam potest, ea, quæ tales afferunt voluptates, non esse jucunda. Non enim si pravè dispositis sunt jucunda, putandum est & jucunda simpliciter esse, nisi illis: quemadmodum neque salubria, aut dulcia, aut amara, quæ ægrotantibus, aut alba, quæ lippis videntur. Vel hoc modo dicatur, voluptates expetibiles quidem esse, non tamen ab illis. quemadmodum & divitem esse, expetibile quidem est, at non ex patriæ proditione: & sanum esse, at non quodcunque edendo. An voluptates differunt specie? Diversæ nanque sunt, quæ ab honestis rebus, & quæ à turpibus prodeunt: & non fit ut quisquam justi capiat voluptatem, si non sit justus: aut musici, si non sit musicus: & in cæteris simili modo. Ostendere autem videtur & ipse amicus, cùm sit ab adulatore diversus, non esse voluptatem bonum, aut specie voluptates differre. Hic enim ad bonum, ille ad voluptatem congreditur. Et ille quidem vituperatur, hunc autem laudant, ut ad diversum congredientem. Nemo præterea expetet ita vivere, ut mentem habens per vitam pueri, iis ex rebus capiat voluptatem, quibus pueri maximè delectantur, ut putant: aut gaudere turpissimum quid faciendo nullum unquam suscepturus dolorem: & compluribus indulgeremus rebus, etiam si nullam voluptatem afferrent. Damus enim operam ut videamus, ut meminerimus, ut sciamus, ut habeamus virtutes. Quòd si necessariò hæc sequatur voluptas, nihil refert. Expeteremus enim hæc, etiam si nulla prorsus ab ipsis proventura esset voluptas. Voluptatem igitur neque summum bonum esse, neque expetibilem omnem, & voluptates nonnullas esse per se expetibiles, specie differentes, aut ea, à quibus proveniunt, perspicuum esse constat. Ea igitur, quæ de voluptate, doloreve dicuntur, satis sint dicta.

SUMMA

SUMMA ET EXPLANATIO CAPITIS TERTII.

Platonicorum varia argumenta adversus Eudoxi opinionem nihil demum evincere. Aliorum rationes solùm probare, non omnem voluptatem esse bonam, ac per se expetibilem. Itaque distinguendum esse inter varias species voluptatum.

DIVIDITUR hoc caput in duas partes. In priore illarum Arist. exhibet quinque Platonicorum argumenta adversus opinionem Eudoxi, capite præcedenti relatam, eáque multipliciter rejicit ac solvit. In secunda aliorum rationes in eandem expendit, & concludit quid sentiendum sit de voluptate, utrùm bona ac meritò expetibilis sit, an potiùs mala & detestabilis.

2. Circa primam partem affert opiniones Platonicorum, & momenta rationum, quibus probabant, voluptatem non esse bonum. Prima ratio hæc erat. Omne bonum est qualitas: at voluptas non est qualitas: ergo neque bonum. Respondet Arist. hoc argumento nihil evinci. Negari enim posset illa major, & dici, bonum non modò in qualitate consistere, sed etiam in rebus aliorum prædicamentorum. Nam & actiones virtutis, & ipsa felicitas, non sunt qualitates: & tamen ex omnium consensu bonæ sunt. Poterit igitur voluptas esse bona, quamvis non sit qualitas, aut dato quòd non esse qualitas. Sed quia videtur voluntariè dictum ab Aristotele, & minimè probatum, actiones virtutis, & ipsam beatitudinem, non esse qualitates, oportet id explicate & suadere. Itaque distinguendum est ex ipsius sensu, inter actionem virtutis, beatitudinem, bonum, ac delectationem. Actio virtutis, quæ & operatio dici solet, quandoque significat ipsam virtutis procreationem, quæ motio est, & via ad perfectionem: quandoque verò accipitur pro functione, seu exercitatione virtutis jam comparatæ & perfectæ. Prior illa est quodammodo de genere actionis, tanquam motus ad terminum nondum adquisitum. Posterior verò est de genere qualitatis, tanquam actus entis jam perfecti. Similiter & beatitudo interdum accipitur pro adeptione, seu productione sui, quæ videtur esse motio quædam, & proinde spectare ad genus actionis: interdum pro ipso fine ultimo jam obtento, & sic spectat ad genus qualitatis. Rursus etiam bonum, aut accipitur prout est attributum commune entis, & sic non est de aliquo genere: aut pro eo quod significat probitatem, seu honestatem, & dicitur bonum morale: quo sensu spectat ad genus qualitatis. Denique in delectatione pariter distinguere oportet: ut quædam sit ex genere actionis, quædam ex genere qualitatis. Prior est quædam procreatio delectationis perfectæ; posterior autem ipsa perfecta & consummata delectatio. Ad rem igitur. Dum Arist. ait, actiones virtutis, & ipsam beatitudinem, non esse de genere qualitatis, loquitur de iis priori sensu, & quatenus sunt quædam motiones, seu procreationes: non autem in posteriori. Cætera autem patent.

3. Secunda ratio Platonicorum. Omne bonum est definitum. At voluptas non est quid definitum. Ergo neque bonum. Major probatur authoritate Pythagoricorum, qui definitum statuebant ex parte bonorum, infinitum verò ex parte malorum. Minor suadetur. Quicquid suscipit magis & minus, seu intensionem, & remissionem, non est definitum. At voluptas suscipit magis & minus, seu intensionem & remissionem. Ergo voluptas non est quid definitum. Respondet huic argumento Arist. negando minorem præcipuam. Ad probationem illius, negata majore, ait, voluptatem suscipere magis & minus, seu intendi, & remitti, dupliciter sumi posse. Primò in concreto, sive ex parte subjecti recipientis voluptatem. Secundò in abstracto, sive ex parte ipsius voluptatis. Priori sensu nihil interest quòd voluptas recipiat magis & minus, seu intensionem & remissionem, quominus bona sit. Nam & justitia, & cæteræ virtutes, ea incrementa & decrementa subeunt ex parte subjecti; cùm justi quotidie fiant magis justi, & fortes magis fortes: attamen justitia, fortitudo, aliæque virtutes evidenter bonæ sunt. Posteriori quoque sensu, nihil probant; præsertim dum non distinguunt inter voluptates puras, & mistas, seu proprias & improprias. Posteriores enim suscipiunt magis & minùs, ex majori, aut minori admistione dolorum; non tamen ideo non sunt aliquid definitum: nam etiam sanitas definita est, & tamen suscipit magis, & minùs, cùm non omnibus æqualiter insit. Ergo & voluptates mistæ, seu impropriæ, possunt esse quid definitum, dato quòd in abstracto suscipiant magis, & minùs. Priores autem voluptates, sive puræ, & propriæ, si in abstracto non recipiunt magis & minùs, evidentiùs definitæ erunt. Ergo si juxta illam Pythagoricorum doctrinam omne bonum est definitum prout differt à malo, voluptates puræ, & definitæ in abstracto, habebunt utique rationem boni. Patet igitur, argumento prajacto non excludi voluptates à ratione boni, sive suscipiant, sive non suscipiant magis & minùs.

4. Tertia ratio eorundem ad probandum præsertim, voluptati convenire non posse rationem summi boni. Summum bonum debet esse omnino perfectum, ut ex se paret. At voluptas non est perfecta omnino, sed potiùs imperfecta. Ergo non est summum bonum. Probatur minor. Omne quod consistit in motu, est imperfectum, quia tendit ad quærendum aliquid, quo caret: unde & motus dicitur actus entis imperfecti. At voluptas consistit in motu: est enim motio quædam appetentis, & generatio quædam tendens ad constituendam naturam. Ergo voluptas est imperfecta. Respondet Aristoteles negando minorem præcipuam, & ad probationem illius similiter negat minorem: quia voluptas non est motus, nec generatio tendens ad constituendam naturam. Non est motus: quia omni motui convenit esse tardum, aut

aut velocem, ut latè ostenditur lib 7. *Physic.* At voluptati non convenit esse tardam, aut velocem: neminem enim dicimus, nisi fortè impropriissimè, voluptuari tardè, aut celeriter. Ergo voluptas non est motus. Sed neque generatio tendens ad constituendam naturam, idque ex duplici ratione. Prima: quia omnis generatio est transiens ex termino *à quo* determinato, in terminum *ad quem* determinatum: non etiam ex quolibet generatur quodlibet, sed ex certo termino, ut album ex nigro, vel alio colore ex intermediis, ut traditur 1. *Physic.* Insuper in generatione opus est dari corruptionem termini *à quo*, ubi producitur terminus *ad quem*. At voluptas non est transiens ex termino *à quo* determinato in terminum determinatum *ad quem*; nec simul cum illa datur corruptio. Non enim per voluptatem adquiritur aliquis terminus, neque inducitur corruptio aliqua. Ergo voluptas non est generatio. Secunda ratio. Si voluptas esset generatio, dolor ipsi oppositus esset corruptio: ac proinde quod generatur per voluptatem, corrumperetur per dolorem: ita enim accidit in generationibus & corruptionibus. Atqui nihil apparet, quod generetur per voluptatem, & corrumpatur per dolorem: neuter enim eorum affectuum inducere, aut destruere dignoscitur aliquem terminum. Igitur nec voluptas est generatio, nec dolor corruptio.

5. Quarta, & affinis praecedenti. Omnis repletio naturae indigentis est generatio. Omnis autem voluptas est repletio naturae indigentis; adversatur enim dolori, qui est indigentia & defectio naturae, ut patet in fame & siti. Ergo omnis voluptas est generatio. At nulla generatio est quid perfectum, nec summum bonum. Igitur nulla voluptas est quid perfectum, aut summum bonum. Respondet verò Arist. & simul redarguit hanc rationem sic. Omnis repletio suscipitur in corpore. At voluptas non recipitur in corpore. Voluptas igitur non est repletio. Major patet: quia corporis proprium est repleri, sicut & deficere, seu defectionem subire. Minor autem probatur: nam si voluptas propriè ac per se loquendo susciperetur in corpore, omne corpus esset capax recipiendi delectationem, seu voluptatem; cujus oppositum planè constat in rebus inanimatis, imò & in viventibus purè vegetabilibus, quae corpore quidem constant, verùm voluptatem recipere nequeunt. Ergo voluptas propriè ac per se loquendo non recipitur in corpore. Restat igitur ut voluptas propriè ac per se solùm recipiatur in sensitivo, aut etiam rationali; quoniam ea tantùm, quae sensu, aut ratione praedita sunt, voluptatem, sive delectationem recipere possunt. Ergo de primo ad ultimum voluptas non est repletio, quanquam videatur conjuncta cum repletione, sicuti & corpus conjunctum est cum sensitivo, rationalique. Unde nec voluptas erit propriè generatio: nec dolor erit defectio, quamvis adjunctam habeat defectionem.

6. Movet autem Philosophus, rationem existimandi unum & idem cum generatione voluptatem, & cum defectione dolorem, esse sumptam ab adversariis ex observatione doloris, ac voluptatis circa alimentum. Quoties enim patimur defectionem cibi, aut potûs, patimur dolorem famis ac sitis: quoties autem replemur, experimur voluptatem. Unde existimârunt, idem omnino esse dolorem ac defectionem, & voluptatem repletionemque. At revera errârunt: quia esto circa alimentum praecedat dolor & sequatur voluptas, doloremque defectio comitetur, & repletio voluptatem; attamen id universè loquendo falsum est. Plures enim sunt voluptates, & quidem propriae, quas non praecedat dolor, vel defectio, nec sequatur, aut comitetur repletio: ut patet in ea voluptate, quae ex disciplinis mathematicis capitur, & ex aliis scientiis speculativis. Quippe nulla defectio, aut dolor eam antecedit, nec repletio comitatur. Idemque est de iis voluptatibus, quae capiuntur visu, auditu, memoria, & spe. Igitur non est de ratione voluptatis, quatenus voluptas est, quòd repletio sit, aut repletionem comitetur; ideoque neque quòd sit generatio, aut generationem afferat. Si enim ita esset, omnis voluptas praesupponeret defectionem, & vel esset repletio, aut generatio, vel afferret repletionem, aut generationem. Cujus oppositum planè evincitur praedictis instantiis.

7. Quinta Platonicorum ratio. Si voluptas per se esset bonum, nulla voluptas esset prava. At manifestum est, voluptates aliquas, praesertim obscoenas, esse pravas. Ergo voluptas non est bonum per se. Huic argumento triplicem solutionem adhibet Arist. Prima est, voluptates pravas, & obscoenas, non esse voluptates propriè & verè, sed apparenter tantùm, & in existimatione impiorum: sicut respectu aegrotantium & lipporum quaedam sunt apparenter salubria, vel alba, quae tamen verè non sunt. Quare locus est ut aliae voluptates, scilicet, verae & propriae, sint bonae, quamvis aliarum & purè apparentium conditio prava sit. Secunda solutio est, voluptatem per se quidem expetibilem esse, non tamen ex quocunque objecto, aut quolibet medio, sed decenti, ac rationabili. Sic etiam ditari, videtur bonum, quatenus divitiae deserviunt ad operationes virtutis; non tamen ditari ex proditione patriae. Similiter valere, seu sanitatem accipere, inter bona censetur: non tamen per turpia opera, aut indecens medicinae genus. Unde illud insigne elogium S. Casimiri Poloniae Regis: *Virginitatem, quam ab incunabulis servavit illaesam, sub extremo vitae termino fortiter asseruit, dum gravi pressus infirmitate, mori potiùs, quàm castitatis jacturam ex medicorum consilio subire, constanter decrevit.* Similiter & haud vulgaris laus Michaëlis Verini, castissimi adolescentis, in alio simili eventu, iis versibus expressa à Bidhermanno:

Verinus, puer innocens, Iberae
Nuper gloria nobili juventae,
Cùm lethò propior videret, omnes
Desperâsse Machaonum catervas,
Aut porrò superesse jam malignis
Unam à Cipride febribus medelam:
Abscedant Veneres, Cupidinumque
Infames, ait, exulent cohortes:
Quae, cùm tot noceant bonis, mihi uni,
Si prodesse velim, malus videbor.

Aliud quoque exemplum affert Aristoteles in delectatione cibi. Quamvis enim sanitas sit aliquid bonum, non tamen decet illam quolibet cibo quaerere. Ideo subeuntibus morbum illum, quem Graeci elephantiasin appellant, non licèt in medicinam uti puerorum sanguine. Similiter nec expetenda est humanarum carnium comestio ad sanitatem recuperandam: sed dumtaxat concessarum. Voluptates igitur, quae decentibus mediis, & ex rationabili objecto capiuntur, bonae sunt quamvis aliae oppo-

oppositæ habeantur deformes. Tertia, & germanior solutio est, diversas esse species voluptatum. Aliæ nanque sunt deformes, turpes, & rationi repugnantes: aliæ pulchræ, honestæ, & rationi conformes. Atque hujus posterioris speciei, seu potiùs generis sunt, quæ ex virtutum ac disciplinarum exercitio procedunt. Quare voluptas communiter sumpta abstrahit ab eo, ut bona, aut mala determinatè sit, sicut abstrahit ab utraque ex prædictis speciebus.

8. Circa secundam partem affert rationes, quibus alii ex Philosophis contra eandem Eudoxi opinionem probabant, voluptatem non esse bonis accensendam. Prima erat hujusmodi. Si voluptas esset aliquid per se bonum, aut omnino bonum, omnis vita voluptuosa jure ac meritò expetibilis esset. At consequens est falsum; ut patet in vita puerorum, quæ ideo expetibilis jure non est, quoniam voluptuosa, seu impensa in puerilibus delectationibus. Ergo voluptas non est aliquid per se bonum, nec omnino bonum. Secunda ipsorum ratio, & præcedenti affinis. Si voluptas esset per se bona, ac proinde expetibilis, meritò voluptatem appeteremus ex quibuslibet rebus, etiam turpibus & obscœnis. Hoc autem absurdum est: cùm ejusmodi voluptas irrationabilis sit, & quæ nunquam meritò appetatur, etiam ad fugiendos totius vitæ dolores. Voluptas igitur per se bona non est, proindeque nec expetibilis. Tertia. Illud sine quo, seu independenter à quo, plura bona appetuntur, non est per se bonum, aut appetibile. At voluptas est talis conditionis, ut sine illa, aut independenter ab illa, plura bona appetantur. Ergo voluptas non est per se bona, aut appetibilis. Probatur minor: sæpe enim appetimus bonum, quod est in videndo, sciendo, & operando secundùm virtutem, independenter à voluptate inde secutura, aut quamvis secutura non sit.

9. Concludit Philosophus, & breviter indicat quid sentiendum sit, quidque respondendum iis tribus argumentis, juxta doctrinam priùs ab ipso traditam. Nimirum, iis rationibus, ac nonnullis præcedentium, probari quidem voluptatem præcisè sumptam, seu communiter dictam, non esse idem ac bonum, sed indifferentem ad bonam & malam: præterea neque omnem voluptatem esse per se expetibilem. Ideo & distingui debere varias species voluptatum, & caussarum, à quibus oriuntur: ut quædam per se bonæ sint, atque expetibiles, quoniam honestæ rationabilesque; quædam autem turpes ac rationi adversantes, ideoque in bonorum album non referendæ, ac nullatenus expetibiles. Itaque rejicit in summa opiniones Eudoxi, & Platonicorum. Eudoxi quidem, quatenus docuit, voluptatem esse summum bonum, aut bonum per se: Platonicorum autem, quatenus universè dixerunt, voluptatem esse malam, aut non bonam. Constat quippe ex hucusque traditis, non omnem voluptatem esse bonam, neque item malam, aut à bono alienam. Media igitur sententia, quæ inter voluptates distinguit, & quasdam probat, quasdam verò rejicit, vera & eligenda est.

Vide D. Th. 1. 2. qu. 34. & illius Interpretes.

CAPUT QUARTUM.

Quid non sit voluptas, & quomodo operationem perficiat.



SED quidnam, aut quale sit, magis patebit, si sermonem paullò altiùs repetamus. Visio enim quovis in tempore perfecta est: nihil enim ipsi deest, quod postea factum speciem ipsius perficiet. Tali persimilis est & ipsa voluptas. Est enim quoddam totum: nulloque in tempore voluptatem quispiam accipiet, cujus species, si majore tempore fiat, perficietur. Quo circa nec motus est: in tempore enim est omnis motus. Et alicujus etiam finis, ut ædificatio tunc erit perfecta, cùm id fecerit, quod affectat, in toto tempore, aut in hoc. In partibus autem temporis omnes sunt imperfectæ. Et à tota, & inter sese diversæ specie sunt. Compositio nanque lapidum diversa est ab erectione columnæ, & hæc rursus à templi effectione. Et templi quidem est perfecta: nullius enim ad propositum indiget rei. Fundamentorum autem, & laquearium imperfecta: est enim utraque pars. Differunt igitur specie. Et fieri non potest, ut quovis in tempore motus specie perfectus accipiatur, nisi in toto. Similiter res sese hebet & in ambulatione, & motionibus cæteris. Nam si latio motus est, quo quidem ex hoc ad hoc itur: & hujus differentiæ juxta speciem, volatio, ambulatio, saltatio, & talia, motiones sunt, quibus ex hoc in hoc similiter itur. Non solùm autem in his res sese habet, sed in ipsa etiam ambulatione. Termini nanque non sunt idem in stadio toto, atque in parte, & in alia, atque in alia parte. Neque idem est pertransire lineam hanc, & illam: non solùm enim lineam, sed etiam in loco collocatam pertransit. Atque hæc, & illa in diversis sunt locis. Sed exactè quidem de motu aliis in locis est dictum. Videtur autem non in omni tempore esse perfectus. Sed multi sunt imperfecti, speciéque diversi: siquidem ipsi termini, speciei sunt effectores. At voluptatis species quovis in tempore est perfecta. Patet igitur, voluptatem, & motum diversa esse, & voluptatem ex iis esse, quæ tota sunt, & perfecta. Id & ex eo ita esse constat, quia moveri quidem in non tempore nihil potest, voluptate autem affici potest. Quod enim in ipso nunc est,

totum est quoddam. Ex his autem patet, non bene dici, voluptatem motum esse, vel generationem: non enim omnium hæc dicuntur, sed partibilium, & non totorum. Neque enim visionis, neque puncti, neque unitatis est ignotatio, neque quicquam horum est motus, vel generatio. Quare neque voluptas. Est enim quoddam totum. At verò sensus omnis ad sensibile est operatio quædam: perfecta autem ejus, qui bene est dispositus ad id, quod est pulcherrimum eorum, quæ ipsi subjiciuntur. Tale enim maximè videtur esse operatio ipsa perfecta. Atque nihil interest, sive ipse, sive id, in quo est ipse, operari dicatur. In omni quoque genere præstabilissima est ejus operatio, quod optimè dispositum ad id, quod est præstabilissimum eorum, quæ ipsi objiciuntur. Hæc autem perfectissima est, & jucundissima. In omni nanque sensu, voluptas est: & in mente simili modo, contemplationevè. Jucundissima autem est ea, quæ est perfectissima: perfectissima autem est ea, quæ est ejus, quod bene sese habet ad id, quod est studiosissimum eorum, quæ cadunt sub ipsam. Voluptas autem perficit operationem. Atque non eodem modo voluptas perficit, ac sensibile, & sensus, si sunt studiosa: quemadmodum neque sanitas, medicusve, similiter caussæ sunt, ut quispiam valeat. In unoquoque autem sensu voluptatem fieri constat. Dicimus enim visiones, ac auditiones, voluptatem afferre. Constat autem, & maximè tum, cùm sensus est præstantissimus, & circa tale operatur. Atque cùm talia sunt, ipsum sensibile, & id, quod sentit, erit semper voluptas, si est quod agat, & quod patiatur. Perficit autem operationem voluptas, non ut habitus, sed ut pullulans quidam finis, perinde atque pulchritudo in iis, qui vigent ætate. Atque quousque sensibile, vel intelligibile, & id, quod discernit, vel contemplatur, tale sit, quale esse oportet, erit in operatione voluptas. Nam cùm sunt similia, ipsum passivum, atque activum, & inter sese modum habent eundem, idem semper naturâ fieri solet. Quomodo igitur nemo continuè voluptatem capit, an defatigatur? Omnia enim humana nequeunt continuè operari. Neque voluptas igitur continuè fit: sequitur enim operationem. Nonnullæ autem res, cùm novæ sunt, delectant, sed postea non similiter, propter hæc ipsa. Primò nanque invitatur mens, & circa illas operatur intensè, quemadmodum operantur visu, qui inspiciunt: deinde non fit talis ipsa operatio, sed neglectior. Quapropter & voluptas extenuatur, ac offuscatur. Putaverit autem quispiam, omnes ideo voluptatem appetere, quia vivere etiam omnes affectant. Vita verò quædam est operatio. Atque circa ea quilibet, & iis operatur, quæ & maximè amat: ut musicus quidem, auditu circa cantus: avidus verò discendi, mente circa res contemplandas. Eodem modo & singuli cæterotum. Voluptas autem perficit operationes, & ipsum etiam vivere, quod appetunt. Cum ratione igitur & voluptatem affectant: perficit enim ipsum vivere uniuscujusque, quod expetibile est. Quærere verò utrum ob voluptatem vivere expetamus, an voluptatem ob vitam missum impræsentia faciamus. Conjuncta enim hæc esse videntur, & non suscipere separationem. Nam & sine operatione voluptas non fit, & omnem operationem perficit ipsa voluptas.

SUMMA ET EXPLANATIO CAPITIS QUARTI.

Voluptas qualiter habeat esse: an momento indivisibili, an potiùs tempore successivo. In quonam consistat, & qualiter perficiat operationem. Quandiu illa duret: & cur continua non sit. Quid caussæ, ut ab omnibus appetatur.

POSTQUAM Aristoteles attulit, expenditque Veterum opiniones circa Voluptatem, inquirit, quid sit, aut non sit Voluptas, & quomodo perficiat operationem. Dividitur caput in quatuor partes. In prima differit utrùm voluptas fiat successivè, seu per partes, an potiùs tota simul, & momento indivisibili. In secunda decernit ac multipliciter probat, voluptatem non esse motum, aut generationem. In tertia exponit quid sit ipsa voluptas, & qualiter operationem perficiat. In quarta excitat nonnullas quæstiones circa eandem voluptatem, illasque resolvit.

2. Circa primam partem exponit, qualiter, seu quando fiat voluptas; an in parte temporis, an potiùs in instanti. Respondetque; perinde censendum de illa

illa, ac de visione, quæ est tota simul, & perfecta in qualiber temporis parte, rum etiam in quovis momento indivisibili; neque indiget aliquo alio posteriùs adveniente, cujus accessione species illius perficiatur. Non enim pars una visionis primùm fit deinde alia: sed rota visio primùm fit, ac simul existit: opposito sanè modo rebus successivis, atque in motu aut fluxu consistentibus, quarum una pars existit post aliam, & nunquam aliqua tota simul. Ita ergo de voluptate existimandum, non habere partem unam post aliam, nec fieri aut existere per partes; sed fieri, & esse totam simul, & perfectam in qualibet remporis parte, ac momento indivisibili; neque indigere aliquo alio posteriùs adveniente, cujus accessione species ejus perficiatur. Quare si adsit voluptas per unam horam v. g. erit integra in qualibet parte, & momento illius, perinde ac visio. Illa, scilicet, visio, quæ non multiplicatur ad intuendum objectum per partes, ac diversa latera, cum aliqua successione; sed quæ totam aliquam superficiem ejusdem objecti immobiliter percipit, & sive parùm, sive multùm persistit.

3. Verùm juxta ea, quæ initio hujus libri tradidit idem Philosophus, observanda est distinctio voluptatum corporearum, & habenrium rationem generationis quodammodo, seu motus tendentis ad perficiendam replendamvè naturam, à voluptatibus simplicibus, propriisque animæ, & natnram perfectam per habitum supponentibus. Observandum insuper ex dictis eo loci, voluptatem esse quoddam accidens adjunctum operationi sensitivæ, aut intellectuali, ac proinde illius naturã sequi. Hisce autem duobus statutis, dicendum est, priores voluptates fieri & exillere successivè, ac per partes: posteriores autem simul & ex toto. Ratio primi est: quia voluptates corporeæ & imperfectæ sequuntur naturam operationum, ex quibus resultanr. Ar natura operationum, ex quibus resultant, talis est, ut illæ fiant successivè, ac per partes. quod patet in actibus comedendi, ac bibendi, voluptatem afferentibus. Ergo & voluptates ipsæ fiunt successivè, ac per partes. Ratio secundi est ex opposito principio: quia voluptates animi, ac perfectæ resultant ex operationibus etiam perfectis, seu procedentibus à natura plenè constituta: quæ proinde fiunt & existunt totæ simul, instar entium permanentium, absque ulla partium succcessione. Ergo prædictæ voluptates fiunt etiam, existuntque totæ simul, absque successione partium. Et de iis posterioribus tantùm intelligendus est in præsenti Aristoteles.

4. Circa secundam partem statuit (quod jam non semel tradiderat) voluptatem non esse motum, nec generationem: idque probat; quia omnis motus, & generatio successiva, necessariò fit in tempore, & perfecta non est in qualibet temporis parte, fitque alicujus alrerius gratiâ. At voluptas non fit necessariò in tempore, nec talis est, ut perfecta non sit in qualibet temporis parte, nec tandem fit gratiâ alicujus alrerius, sed quæritur propter seipsam. Non enim se habet instar ædificationis templi, cujus partes successivè fiunt: ut primum jaciantur fundamenta, deinde erigantur parietes, ac columnæ, & denique tectum superextruatur. Nec etiã se habet instar motus successivi, aut localis, ut ambulationis, volatus, saltationis, ac similium, qui procedunt cum latitudine quadam ex uno termino in alium, & variantur ex principiis, à quibus oriuntur, atque ex parte terminorum, à quibus, & in quos rendunt, tanquam in finem motûs. Quin potiùs quocunque temporis momento res suavis objiciatur, statim percipitur delectatio aliqua. Ergo de primo ad ultimum voluptas non est motus, aut generatio successiva.

5. Confirmatur. Impossibile est, ut motus, aut successiva generatio, fiant momento remporis, aut in eo existant secundùm suam entitarem: id quippe omni enti successivo repugnat, ut abundè ostenditur lib. 6. *Physic.* At voluptas, ut jam præmonuimus, fit momento temporis, & in eo existit secundùm suam entitatem. Quippe quolibet momento inchoari intrinsecè potest, sicut visio, & intellectio: similiterque absque ulla variatione, aut additione partium per aliquam temporis durationem persillere. Igitur voluptas non est motus, aut successiva generatio.

6. Circa rertiam partem jam positivè explanat quid sit ipsa voluptas, & an perficiat operationem. Quod ur edisserat, præstituit quid sit perfecta operatio: quoniam voluptas propria nonnisi ex perfecta operatione resultar. Est igitur perfecta operatio, quæ procedit à potentia bene disposita, & nullatenus impedita circa proprium objectum: perfectissima autem operatio est, quæ à potentia optimè disposita & expedita oritur circa præstantissimum illius objectum. Igitur operationes sensuum, atque etiam intellectûs, quotquot ab eisdem rectè dispositis, & expeditis procedunt circà proprium, aut etiam præstantissimum objectum, perfectæ operationes sunt, aur etiam perfectissimæ. Nequeunt autem esse perfectæ, aut etiam perfectissimæ, nisi subjecto operanti afferaut voluptatem; quoniam alioqui carebunt hac perfectione debita potentiis sensitivis, & intellectivis, quæ à cæteris penes hoc differunr. Ergo volnptas est affectio quædam in potentia sensitiva, aur intellectiva resultans ex perfecta operatione. Hinc autem probatur, operationes ipsas perfici voluptate. Omne enim illud, quod perfectæ operationi inest, quatenus perfecta operatio est, debet illam perficere. Atqui voluptas inest operationi perfectæ, quatenus operatio perfecta est: scilicet, quatenus est operatio potentiæ rectè dispositæ, & expeditæ circa proprium objectum. Ergo voluptas perficit operationem. Quare voluptas propria sic ferè definiri poterit: *Jucunditas in principio cognoscente resultans ex operatione perfecta*. Et quidem eò præstantior erit voluptas, quò perfectior operatio: eò autem perfectior operatio, quò à perfectiori potentia, & meliùs disposita, & circa melius objectum processerit. Quapropter voluptates animi, quàm corporis; & mentis, quàm sensuum; longè perfectiores sunr, ac majores, per se loquendo.

7. Monet verò Aristoteles operationem perfici voluptate; non tamen ut habitu quodam inhærente, sed ut fine postea accedente. Id enim denotat illis verbis: τελειοῖ δὲ τὴν ἐνέργειαν ἡ ἡδονὴ, οὐχ ὡς ἡ ἕξις ἐνυπάρχουσα, ἀλλ' ὡς ἐπιγιγνόμενόν τι τέλος. *Perficit autem actionem voluptas, non ut habitus quidam qui inest, sed ut finis quispiam postea accedens*. Scilicet, voluptas non est aliqua lorma essentialis, aut constitutiva operationis, ut jam sæpe observatum est superioribus; sed veluti affectio quædam, aut corollarium ex perfecta operatione resultans. Quod expli-

explicat statim exemplo pulchritudinis resultantis ex flore ætatis rectè disposito, & nullatenus constituentis illum per modum formæ.

8. Circa quartam partem instituit quasdam quæstiones eodem spectantes, illasque resolvit. Prima est quantum duret, seu persistat in operante voluptas, sive ad intellectum, sive ad sensum spectet. Respondet autem, illam tandiu durare, quandiu objectum actu repræsentatum sensui, aut intellectui rectè disposito fuerit conveniens. Quod probat hac ferè ratione. Quandiu activum, & passivum sunt rectè ac similiter disposita, tandiu manet effectus ex iis proveniens. At objectum conveniens, & potentia cognoscitiva sunt activum, & passivum in ordine ad effectum voluptatis. Quippe sicut ex objecto, & potentia, ut fœmina, pariter notitia, sic & voluptas. Ergo quandiu objectum conveniens & potentia cognoscitiva sunt rectè, ac similiter disposita, tandiu voluptas durat. Contingit verò ejusmodi rectam dispositionem quandoque parùm, quandoque multùm durare in objecto, & potentia: ac per consequens voluptatem inde consurgentem, aut esse brevem, aut longam. Cùm verò ea quæ sub sensum cadunt, minùs stabilia sint, quàm quæ sub mentem; consequens est, ut delectationes mentis sint diuturniores, quàm sensuum; quoniam caussam sui diuturniorem habent. Unde fit, delectationem ex theoricis disciplinis ortam esse magis stabilem iis, quæ ex sensibilibus objectis capiuntur.

9. Secunda quæstio: Quidnam in caussa sit, ut nemo capiat continuè voluptatem, sed saltuatim, sive per temporis intervalla? Respondet, rationem esse, quia defatigatur potentia, ex cujus operatione deberet resultare voluptas. Si enim potentia sensitiva, ac proinde corruptibilis sit, ex seipsa languescit, & proinde ab operatione desistit. Si autem intellectiva sit, quanquam ratione sui non defatigetur, sicut nec corruptioni obnoxia sit; adhuc tamen eget sensibus, tanquam instrumentis ad operandum; ideoque ex horum defatigatione desistit à vividis operationibus, quæ possent parere voluptatem. Quæ sanè doctrina consonat axiomati ejusdem Philosophi à nobis illustrato in libris *de Anima disput.* 83. quo dicitur: *Oportet intelligentem phantasmata speculari.* In quo sane homo differt à Deo, qui, ut nullius lassitudinis, seu defatigationis capax est, ita & actionem continentem, ac æternam habet, similiterque voluptatem. Quod idem Arist. docet 8. *Physicor.* & 2. *de Cœlo* cap. 1. atque Author libri *de Mundo* communiter putatus Aristoteles, sed reverà alius, ac fortè Christianus, quantùm ex doctrina illius apparet.

10. Tertia. Quænam ratio sit, ut res noviter cognitæ pariant initio voluptatem, secus verò postea? Id enim omnibus experimento patet: ideoque celebres habentur ii versus è Græco latinè redditi:

Cantio enim hæc hominum longè est celeberrima vulgo,
Et gratissima, quæ nuperrima venit in aures.

Et illud Pindari:

Αἴνει δὲ παλαιὸν μὲν οἶνον, ἄνθεα δ᾽ ὕμνων νεωτέρων.
Lauda vinum vetus: sed hymnorum novorum flores.

Præjactæ vero interrogationi respondet Aristoteles caussam esse, quia prima repræsentatio novi, & convenientis objecti, statim excitat ad intensiorem actum cognitionis, postea verò ad remissiorem. Cum igitur voluptas commensuretur repræsentationi objecti convenientis, & actui cognitionis, debet esse initio intensior, & postea remissior. Omnis enim effectus naturaliter procedens ab aliqua caussa, crescit, aut decrescit in perfectione juxta incrementum, aut decrementum perfectionis ejusdem caussæ.

11. Quarta. Cur omnes appetant voluptatem? Respondet ideo esse forsan, quia omnibus naturale est ut appetant vivere, ac proinde operari sentiendo, aut intelligendo: nam ejusmodi operationes sunt actus vitæ. Et in iis quidem operationibus varia est hominum inclinatio, ac multiplex genius: ut propterea quidam speciatim ducantur appetitu musicæ, quidam mathematicæ disciplinæ, quidam philosophiæ, & sic de aliis; ac per consequens magis appetant circa ea objecta, quàm circa alia, sentire, & intelligere, quia magis appetunt in iis exercitiis vivere. Cùm igitur voluptas perficiat operationem vitæ, prout jam definitum est supra, consequens etiam est, ut sicut diligunt vitam, ita etiam voluptatem appetant.

12. Verum circa hoc ipsum addit quæstiunculam aliam: utrùm vita propter voluptatem expetatur, an potiùs voluptas propter vitam? Hæc enim duo, *scilicet, vita & voluptas,* usqueadeò conjuncta sunt, ut una ab altera separari nequeat. Huic dubitationi non respondet in præsenti. Verùm ex iis, quæ in sequentibus tradit, dicendum est, quamvis appetatur simul atque indivisim operatio vitæ & voluptas, nihilominùs in sensu formali voluptatem appeti propter operationem vitæ, & non è contra; quia voluptas est quies appetitûs, non in ipsa, sed in operatione, seu delectante appetitum. Nemo enim delectatur directè de ipsa delectatione, sive voluptate: sed de re ipsa, quæ delectat. Ergo voluptas appetitûs directè, non propter seipsam, sed propter operationem vitæ delectar. *Præterea.* Quicquid profluit ex aliquo, veluti perfectio accidentalis illius, est propter ipsum: ut proprietates propter naturam, accidens propter subjectum. At voluptas profluit ex operatione vitæ cognoscentis, veluti accidentalis ejus perfectio, ut sæpè dictum est. Ergo voluptas est propter operationem vitæ cognoscentis, ideoque propter illam appetitur.

Vide D. Thomam 2. 2. quæst. 32. quæ est de caussa delectationis, & illius Interpretes.

CAPUT

CAPUT QUINTUM.

Quòd voluptates inter se specie differant.



INDE & specie voluptates differunt. Nam ea, quæ sunt diversa specie, à diversis perfici putamus. Sic enim sunt & ea, quæ à natura, & ea, quæ ab arte conficiuntur: ut animalia, arbores, pictura, statua, domus, vas, & similia. Similiter igitur, & operationes differentes speciè, à differentibus specie proficiscuntur. Operationes autem mentis ab operationibus sensûs, & hæ rursus inter sese differunt specie. Igitur & voluptates, quæ ipsas perficiunt. Hoc autem & ex eo patebit, quia unaquæque voluptas est ei propria operationi, quam perficit: propria enim voluptas auget operationem. Qui nanque cum voluptate operantur, singula magis discernunt, atque exactiùs comprehendunt: veluti geometræ fiunt, qui geometrica gaudent contemplatione, magisque intelligunt singula. Similiter & qui musicam amant, & qui ædium extruendarum delectantur arte, cæterorumque singuli omnes in opere proficiunt proprio, hoc ipso se oblectantes. Voluptates igitur augent operationes. At ea, quæ augent, propria sunt. Quæ verò diversis specie propria sunt, & & ipsa diversa specie sunt. Præterea, magis hoc ex eo videbitur ita esse, quia voluptates, quæ à diversis sunt, impediunt actiones. Qui nanque de fistulis delectantur, nequeunt mentem sermonibus adhibere, si quempiam audierint modulantem: magis modulandi gaudentes arte, quàm operatione præsenti. Voluptas igitur ea, quæ à modulandi facultate prodit, operationem, quæ est circa sermones, corrumpit. Hoc idem & in cæteris usu venit, cùm circa duo simul quispiam operatur: operatio nanque jucundior alteram excludit: & si multùm voluptate præcellat, magis extrudit, atque adeò ut neque operetur per illam. Quocirca cùm vehementer aliqua re gaudemus, non valde aliud agimus, & alia facimus, cùm parùm nobis alia placent: ut & in spectaculis qui bellaria edunt, id maximè faciunt, cùm viles sunt, qui contendunt. Cùm igitur propria quidem voluptas exactas operationes reddat, & diuturniores, ac meliores efficiat, alienæ verò extenuent, atque corrumpant, constat ipsas inter sese vehementer distare. Alienæ nanque voluptates id ferè, quod proprii dolores, efficiunt. Etenim proprii dolores operationes ipsas corrumpunt: ut si huic scribere, illi rationem subducere, injucundum est, atque molestum: hic non scribit, ille rationem non subducit: quippe dolorem cùm afferat operatio. Circa igitur operationes contrarium à propriis voluptatibus accidit, & doloribus. Atque voluptates, doloresve proprii sunt, qui in operatione per se ipsam fiunt. Alienas verò voluptates simile quid ei facere diximus, quòd ipsi dolores efficiunt: corrumpunt enim, etsi non similiter, operationes. Cùm autem operationes probitate differant, atque improbitate, & aliæ quidem sint expetendæ, aliæ verò fugiendæ, & aliæ neutræ: similiter sese habent & voluptates: nam unicuique operationi est propria quædam voluptas. Quæ igitur studiosæ propria est, ea & proba: quæ verò pravæ, ea est improba. Etenim & cupiditates honestarum quidem laudabiles sunt, turpium verò vituperabiles. Magis autem propriæ sunt operationibus voluptates, quæ sunt in ipsis, quàm ipsæ cupiditates. Nam hæ quidem sejunctæ sunt, & temporibus, & naturâ: illæ verò propinquæ sunt operationibus, atque adeò indistinctæ, ut contentio sit, si idem sit operatio, & voluptas. Non tamen ipsa voluptas mentis esse videtur operatio, neque sensus. Est enim absurdum. Sed quia non separatur, idem quibusdam videtur. Ut igitur operationes sunt diversæ, sic & voluptates. Differt autem visus à tactu puritate: & auditus, ac odoratus à gustu. Similiter igitur & voluptates differunt. Et ab his item eæ, quæ sunt mentis. Et hæ rursus differentiam inter sese suscipiunt. Videtur autem unicuique animalium & propria quædam esse voluptas, sicut & opus. Est enim ea, quæ comitatur operationem. In singula etiam intuenti, id ita esse patebit. Alia nanque voluptas est equi, alia canis, alia hominis: quemadmodum & Heraclitus dicit, asinum stramina magis optare, quàm aurum: asinis enim pabulum auro jucundius est. Voluptates igitur eæ, quæ sunt diversorum specie, differunt specie. Eas verò, quæ sunt eorundem, consentaneum est rationi diversas non esse. In hominibus autem mediocriter discrepant. Eadem enim

alios

alios dolore afficiunt, alios delectant. & aliis quidem molesta sunt, odioque habentur, aliis verò jucunda, ac amabilia. Hoc & in dulcibus accidit. Non enim eadem dulcia febricitanti, atque sano videntur: neque calidum idem infirmo, atque optimam habitudinem habenti videtur. Similiter & in aliis accidit. In omnibus autem talibus, id esse tale constat, quod studioso videtur. Quod si hoc rectè dicitur, quemadmodum & apparet, & est, atque virtus, & bonus hoc ipso, quod talis est, omnium est mensura: erunt & voluptates profectò, quæ huic videntur, & jucunda, quibus gaudet ipse. Atque non mirum est, si ea, quæ huic molesta sunt, alicui videantur esse jucunda: multæ nanque corruptelæ, depravationesque hominum fiunt: jucunda non sunt, sed his, & ita dispositis. Eas igitur, quæ sunt sine controversia turpes, constat non esse dicendum voluptates esse, nisi corruptis. Earum verò, quæ probæ videntur esse, qualem, aut quam dicendum est hominis esse, an ex operationibus constat? has enim ipsæ voluptates sequuntur. Sive igitur una sit, sive plures operationes perfecti viri, atque beati, eæ voluptates, quæ has perficiunt, propriè dicendæ sunt hominis voluptates. Cæteræ verò secundò, & perparum, quemadmodum & operationes.

SUMMA ET EXPLANATIO CAPITIS QUARTI.

Voluptates specie differre: tum ex diversitate actionum, unde oriuntur: tum ex probitate, aut improbitate: tum etiam quòd aliæ aliis puriores sint: tum denique ex varia animantium natura ad diversas voluptates proclivi.

SCOPUS capitis hujus est differentia voluptatum, quam multipliciter exponit Philosophus. Dividitur autem in quatuor partes. In prima docet actionum specie diversarum delectationes etiam specie differre. In secunda ostendit voluptatum differentiam ex probitate, aut improbitate oriri. In tertia observat, quasdam voluptatum differre ab aliis, quòd puriores iis & sinceriores sint. In quarta demum addit discrimen aliud delectationum, petitum ex vario genere animantium, quæ diversimodè delectantur.

2. Circa primam partem statuit, voluptates differre specie juxta diversitatem operationum, idque multipliciter probat. Primò. Perfectiones operationum specificè diversarum, nequeunt non differre secundùm speciem. Quod patet, tum à priori, quia res essentialiter diversæ exigunt perfectiones specie diversas: tum etiam ab instantia perfectionum naturæ & artis specie diversarum, quoniam natura & ars specie differunt. Insuper & idem ipsum constat in perfectione animalis, quæ alterius speciei est à perfectione propria plantæ, sicut & perfectio domûs à perfectione statuæ propria. Atqui voluptates sunt perfectiones propriæ operationum specie diversarum, ut sensionis & intellectionis, ac sensionum quidem & intellectionum specie differentium inter se. Igitur & voluptates earundem sunt specie diversæ.

3. Secunda ratio. Quæcunque sunt propria & accommodata operationibus specie diversis, necessum est ut specie differant: quia debent iis competere secundùm quòd unum eorum differt specie ab altero. At variæ voluptates sunt propriæ & accommodatæ operationibus specie diversis. Ergo necessum est ut voluptates ejusmodi specie differant. Probatur assumptio. Voluptates enim variæ conservant & augent operationes specie diversas: ut voluptas, quæ percipitur in mensurando, conservat augetque operationes faciles, atque expeditas in Geometria; similiter & voluptas in numerando, operationes proprias Arithmeticæ; & voluptas in canendo artificiosè, operationes proprias Musicæ; & sic de aliis. Atqui unumquodque augetur & conservatur iis, quæ sunt propria & accommodata suæ naturæ: ut docet idem Aristoteles In libris *De Generat.* & uberiùs adhuc lib. 7. *Metaph.* Igitur voluptates variæ sunt propriæ, & accommodatæ operationibus specie diversis.

4. Tertia. Quicquid positum in una actione alteri actioni, operique est impedimento, proprium est, ejus in qua positum est. Alioqui enim commune erit utrique actioni, ac proinde neutram impediet. Atqui unius actionis delectatio impedit aliam actionem. Ergo unius actionis delectatio est propria ipsius: & per consequens distincta à delectatione alterius actionis. Probatur minor, sive assumptio, in qua sola est diffidium, exemplo frequenti, quo cernimus, eos, qui sono, sive cantu tibiæ admodum delectantur, si quem audiant suaviter tibiâ canentem, non posse animum intendere in disputationes cogitationesve ad sapientiam spectantes. Prævalet enim delectatio capta de tibiarum cantu, delectationi alioqui capiendæ de disputatione seriorum rerum: & veluti major superat illam minorem, aut ex toto impedit. Quò pertinet illud Ciceronis 2. *de Oratore* observantis, quosdam Philosophorum auditores malle discum audire, quam magistrum; ideoque audito disco, Philosophum disputantem deserere. Ubi loquitur de ludo disci, quem per contentionem jactare solebant. Idque generatim apparet, ubi quis simul duobus, aut pluribus rebus occupatus est. Quæ enim majorem delectationem parit, hebetat etiam, aut ex toto absorbet, si admodum vehemens sit. Vera igitur est assumptio illa, qua asseritur, unius actionis delectationem impedimento esse alteri actioni.

5. Aliud exemplum affert in confirmationem ejus-

ejuſdem doctrinæ per locum à contrario: ut probet, unius actionis delectatione vehementi impediri actionem aliam: ubi enim quis delectatur remiſsè, aut leviter, actione aliqua, non impeditur ut in aliam rem animum intendat. Quod patet in iis, qui poſiti in theatro ſe convertunt ad bellaria, illaque dentibus rodunt & comminuunt; quoniam remiſsè attendunt ad actores fabularum, qui parùm induſtriè, aut minùs propriè, quàm par eſſet, in ſcœna fabulas repræſentant. Nimirum, alluſio eſt ad morem Græcorum, qui ſolebant integros dies in theatro exigere: ideoque opus habebant deferre ſecum aliquos faciliores cibos, quibus ſe reficerent: cujuſmodi ſunt, quæ τραγήματα Græcè nominantur, & à Latinis generatim dicuntur bellaria. De quibus Gellius lib. 12. cap. 11. ita loquitur: *Bellaria ſignificant omne menſæ ſecundæ genus: nam quæ Græci τραγήματα, aut τρήμματα dixerunt, ea Veteres noſtri bellaria appellaverunt. Vina quoque dulciora eſt invenire in Comœdiis antiquioribus hoc nomine appellata, dictaque eſſe Liberi bellaria.* Verùm Julius Pollux lib. 6. cenſet eo nomine comprehendi, non modò fructus omnes, quos edimus crudos, & nullo ſubactos igni, veluti ficus, poma, cæteraque menſis ſecundis inferri ſolita; ſed etiam ova toſta, & ad ignem indurata, quibus olim cœnæ finiebantur. Græci igitur ejuſmodi bellaria ſecum deferebant ad theatra, ut veſcerentur quaſi rodendo, & dentibus comminuendo inter medios actus hiſtrionum, præſertim quoties hi frigidè, aut ſegniter ſuas partes agebant. Cùm enim tunc remiſsè attenderent ad repræſentationem in theatro exhibitam, nihil impediebat, ut ſe converterent ad veſcendum bellariis, eaque corrodendum. Ubi autem fabula in theatro ad vivum ab hiſtrionibus exhibebatur, nullus erat locus ſpectatoribus, ut ſe ad bellaria rodenda converterent. Ergo quia vehemens delectatio unius actionis abſorbet aliam actionis diverſæ.

6. Quarta ratio. Quæcunque naturâ ſuâ pariunt effectus contrarios & incompoſſibiles, deberent eſſe diverſarum ſpecierum. Atqui multæ delectationes pariunt effectus contrarios & incompoſſibiles. Ergo debent eſſe diverſarum ſpecierum. Major patet: quia à rebus ejuſdem ſpeciei ſecundùm naturam ſuam ſpectatis nequeunt oriri effectus contrarii & incompoſſibiles: ideoque albedo & nigredo cenſentur colores diverſarum ſpecierum; quoniam naturâ ſuâ pariunt effectus contrarios & incompoſſibiles diſgregandi & congregandi viſum. Minor autem ſuadetur dupliciter. Primò: Quia delectatio propria alicujus actionis, confirmat illam & auget, ac diuturniorem melioremque facit: delectatio autem alterius actionis propria impeditur, diminuitur, & efficitur remiſſior, ratione alterius delectationis prævalentis: ut patet exemplo ſuperiùs adducto in delectatione ex cantu tibiarum, aut ex toto impediente, aut nimiùm minuentre eam, quæ ἐκ τῶν νοητῶν, *ex rebus ſpeculabilibus*, percipitur. At nihil impeditur ex toto, aut nimium imminuitur ab alio, niſi ſit contrarium, aut incompoſſibile cum illo. Ergo multæ delectationes pariunt effectus contrarios & incompoſſibiles. Secundò probatur eadem minor, loquendo de delectatione aliena: nam hucuſque loquebatur de ſua, ſive propria ejus, qui delectatur. Quæ autem delectationes ſuæ dicantur, quænam alienæ, indicat paullò inferiùs illis verbis: οἰκεῖαι δ' εἰσὶν, &c. *Atque voluptates, doloreſve proprii ſunt, qui operatione per ſeipſam fiunt. Alienas verò voluptates dicimus, eo quòd ſimile quid, atque ipſi dolores, efficiunt: corrumpunt enim, etſi non ſimiliter, operationes.* Hoc præmiſſo, altera probatio ab Ariſt. ſubobſcurè indicata, ſic inſtitui poteſt. Delectatio enim alicujus actionis propria, & ejuſdem actionis triſtitia etiam propria, eandem delectationem impediens, habent effectus inter ſe contrarios; quoniam delectatio confirmat & auget actionem: triſtitia autem imminuit illam, aut extinguit. Atqui hunc ipſum affectum ex triſtitia oriri ſolitum parit aliena delectatio; quoniam & dolorem efficit, ſicut triſtitia, & actionem corrumpit: ut patet exemplo jam indicato audientis ſuavem tibiarum cantum, ideoque impedimentum ſubeuntis ad actionem diſputandi, ſeu ſpeculandi, & ſubinde ad delectationem ſuam, ſive propriam, ex ipſa ſecuturam. Ergo & delectationes propriæ atque alienæ habent effectus inter ſe contrarios.

7. Addit tamen, quodammodo differre inter ſe, quantùm ad prædicta, dolorem, & voluptatem alienam. Nam ille propter ſe, ſive naturâ ſuâ, eſt impedimento actioni: voluptas autem, propter actiones alienas, eandem actionem impedit. Hoc enim ſignificant verba illa, οὐχ ὁμοίως δὲ, *etſi non ſimiliter*:

8. Circa ſecundam partem oſtendit delectationum diſcrimen ex probitate, aut improbitate actionum oriri. Delectationes enim probarum actionum, honeſtæ ſunt: vitioſarum autem turpes. Quibus & addit neutras, ſeu indifferentes, quæ naſcuntur ex actionibus naturâ ſuâ indifferentibus, ſeu mediis inter bonum & malum: quales ſunt actiones legendi, ſcribendi, cœnandi, aut ambulandi. Quibus tacitè videtur impugnare Platonem (cui & Cicero ſubſcripſit) docentem omnes voluptates eſſe malas. Quamvis Marſilius Ficinus, & Flaminius Nobilius, à Giphanio allegati, nolint Platonem universè loquutum: ſed de iis nominatim delectationibus, quæ ad corpus ſpectant, & in quibus dictum eſt ſuprà lib. 3. circa finem, verſari propriè incontinentem. Verùm, quicquid ſit de mente Platonis, Ariſt. ſtatuit delectationum quaſdam eſſe bonas, alias malas: idque diverſimodè probat.

9. Primò: quia ex præcedentibus conſtat, unicuique actioni ſuam propriam delectationem eſſe. Ergo oportet ut unamquanque actionem ſequatur delectatio ſimilis, ſeu accommodata naturæ ejuſdem actionis. Atqui natura actionum ea eſt, ut quædam earum probæ ſint, quædam autem pravæ. Ergo & delectationum quædam probæ ſunt, quædam autem pravæ.

10. Secundò; quoniam cupiditates dividuntur in bonas & malas: ut quæ ſunt appetitiones honeſtarum actionum & rerum, probæ ſint, quæ autem turpium, improbæ, & vituperabiles. Ergo cupiditates, ſive appetitiones, dividuntur in bonas & malas, juxta ſimilem diviſionem actionum. At multò magis delectationes dividi debent juxta actionum diverſitatem, quàm cupiditates ipſæ; quoniam delectationes ſunt magis propriæ actionum, iiſque propinquiores. Igitur delectationes multò potiori ratione, quàm cupiditates, dividuntur in bonas & malas. Quòd autem delectationes ſint magis propriæ & illigatæ actionibus,

quàm cupiditates, facilè suadetur: quia delectationes sunt in ipsis actionibus, easque inseparabiliter comitantur: cupiditates verò, quibus appetimus actiones ipsas, nec sunt in iis, nec etiam simul: cùm appetitio plerunque tempore præcedat actionem, & prius sit velle agere, quàm ipsum agere. Præterea idipsum constat; quoniam magis illigatum est alteri, quod semper illud spectat ut præsens, quàm quòd id attendit tanquam futurum. At delectatio semper spectat actionem ut præsentem: appetitio autem ut futuram. Ergo magis illigata est delectatio actioni, quàm appetitio.

11. Monet verò, delectationem non ita illigatam esse actioni, ut ab ea non distinguatur, quamvis separari non possit: plurima enim tempore non differunt, seu inseparabilia existunt, quæ tamen ex aliis capitibus diversa sunt. Itaque delectatio, quæ capitur ex actione sentiendi, aut intelligendi, non est sensio, aut intelligentia, sed quid naturâ consequens utramque, veluti propria affectio. Quod sufficit ut juxta divisionem actionum in bonas & malas, ipsæ etiam delectationes dividantur.

12. Circa tertiam partem proponit aliud discrimen delectationum, quòd quædam earum sint puriores & sinceriores aliis: ideoque & specie ab iis differant. Puras verò, seu καθαρὰς, illas appellat, quæ nihil concretionis terrenæ, seu corporeæ habent: ideoque ad mentis operationem spectant. Porrò, cùm mens ipsa partim contemplatrix sit, partim actuosa; secundùm priorem considerationem purior quodammodò videtur, quàm secundùm posteriorem: quia contemplatur nimiùm abstracta ab operationibus sensuum & functionibus corporis; agit autem ministerio eorundem. Verùm & adhuc sub hac posteriori inspectione, actio mentis longè purior, & sincerior, sive liberior à concretione est, quàm actio corporis & sensuum.

13. Hoc supposito, probat delectationes specie differre ex prædicto capite, ferè sic. Delectationes, ut suprà constitutum est, sequuntur naturam actionum, veluti affectiones quædam. Atqui actiones specie differunt inter se, quòd aliæ aliis sint puriores & sinceriores. Actio enim videndi longè purior est, quàm tangendi: similiter & actio audiendi & odorandi, quàm gustandi. Visus enim operatio longè subtilior, seu delicatior est, cæteris actionibus externorum sensuum: ideoque laboriosiori opificio naturæ paratur, ac plenè admirabili: ut patet ex iis, quæ cum eodem Arist. diximus disp. 86. *de Anima*. Actiones verò tangendi & gustandi, longè impuriores sunt, & minoribus impensis naturæ stant. Actiones denique audiendi & odorandi medium quemdam statum obtinent; quoniam mediocri naturæ opificio parantur, & percipiunt res, sive objecta; nec ita distantia, ac visus à longè prospiciens colores & lucem; nec adeò contigua ac tactus & gustus; sed medio modo se habentia inter proximum & remotum. Actiones verò mentis longè supereminent quibuslibet operationibus sensuum omnimoda puritate; quoniam longè abstractiores sunt, & liberiores à materia; præsertim illæ, quæ ad partem, seu vim animæ contemplatricem spectant. Ergo & delectationes eisdem actionibus illigatæ dissident specie, quòd aliæ aliis puriores sint.

14. Eidem partitioni delectationum in puras, & impuras, seu concretas, ansam dedit Aristoteli Plato in *Philæbo*, & lib. 9. *de Republica*. Cicero autem lib. 1. *de Finibus*, appellat *liquidas & liberas*, quas Arist. lib. 3. suprà ἀμιγεῖς, *non mistas* vocat, & frequentiùs καθαρὰς, *puras*. Verùm, ut monuimus, non omnes æqualiter puræ sunt; sed suus cuique gradus est. Primo ordine collocantur delectationes mentis contemplatricis: sub quarum notione analogiam quandam servant delectationes Dei, Angelorum, animarum à corpore separatarum, & denique Pilosophorum: qui, ut ait infrà Aristoteles, non homines sunt, sed plusquam homines; quia nihil terrenæ fæcis habere videntur, sed dumtaxat colere id, quod in homine divinum est: mentem, videlicet, quam non modo Ethnicorum proceres, sed & Philo Judæorum disertissimus arbitratur, θείας καὶ εὐδαίμονος ψυχῆς ἀπόσπασμα, οὐ διαιρετὸν, *divinæ & bonæ animæ particulam, sed indivisibilem*. Secundo ordine recensentur delectationes, quæ ex virtutum actionibus capiuntur, hominumque propriæ sunt; utpotè mistæ ex actione spirituali & corporea, in ordine ad bonum morale. Tertio denique actiones sensuum, & inter has priori loco quæ nobilioris sensus sunt: qualem inter externos esse visum jam paullò antè dictum est. Hujus enim actio est purissima, quippe quæ potissimum in lucem fertur, omnium qualitatum maximè puram. Unde Flaminius Nobilius lib. 2. *de Voluptate* inquit: *Siquis in spelunca per aliquot annos inclusus educeretur, & adduceretur ei puella pulcberrima, illa luce statim frui mallet, quàm puellæ aspectu*. Succedunt deinde delectationes ex actionibus cæterorum sensuum suo ordine; ac primùm quidem auditûs, deinde odoratûs, postea gustatûs, seu gustus, ut communiter dici solet, & deinde tactûs, qui est ignobilior omnium sensuum. Quare & idem Arist. suprà lib. 3. docuit, intemperantiam esse sitam in voluptatibus gustandi & tangendi, tanquam omnium ignobilissimis, quæ proinde non tam humanæ, quàm belluinæ sunt.

15. Aliam rationem affert Marsilius Ficinus ex Platonis lib. *de Voluptate* cap. 7. cur delectationes oculorum, & aurium sint præstantiores cæteris aliorum sensuum: quòd, nimirum, majorem affinitatem habeant cum delectationibus mentis. Rem verò ita esse, sic probatur: quia & tabulæ pictæ, quæ aspectu percipiuntur, soni, aut numeri poëtici, qui ad auditum spectant, quandam servant harmoniam, & pulchritudinem, partiumque convenientiam. Ergo & servant ordinem, sine quo, nimirum, ea haberi non possunt. At ordo est aliquid proprium mentis, seu rationis. Igitur actiones vivendi & audiendi, dum eum ordinem, sive harmoniam attendunt, planè spectant aliquid admodum affine menti & rationi. Nihil itaque mirum quòd utriusque prædicti sensus actiones antecellant actionibus cæterorum sensuum.

16. Circa quartam partem observat differentiam aliam delectationum petitam ex vario genere animantium, quæ diversimodè delectantur. Sic autem proponi potest. Delectationes quorumlibet animantium sunt diversæ, juxta propriam unicujusque naturam. Ergo quemadmodum animantia specie ac naturâ differunt, sic & delectationes: Assumptio probatur, tum ratione, tum & inductione. Ac ratione primum: quia quorum animantium diversa est natura, diversa etiam actio esse debet,

debet, ac subinde delectatio actionem consequens. Atqui animãtium diversa natura est Ergo & actio, subindeq; delectatio, diversa esse debet. Itaque quẽadmodum animantium natura est varia & multiplex secundùm speciem, ita & actio, delectatioq́ue.

17. Inductione verò probatur assumptio eadem. Consideranti enim intentè & seriò diversa animalium genera, apparebit planè unicuique eorum peculiarem delectationem esse, juxta propriam naturam; ut cani, equo, leoni, bovi, & sic de aliis. Ideoq́ue Arist. probat effatum Heracliti dicere soliti, asinum stramenta paleasq́ue malle, quàm aurum: quia ex illis voluptatem capit, ex auro verò nullam. Consonatq́ue quòd gallus apud Æsopum frumenti granum unioni pretiosissimo anteponit; quoniam ex priori recipit voluptatem, non item ex posteriori. Nimirum, unicuique animalium sicuti est peculiaris natura & cupiditas, sic etiam delectatio: & ut accinit Virgilius,

Torva leæna lupum sequitur, lupus ipse capellam,
Florentem Cytbisum sequitur lasciva capella.
Te Coridon, ò Alexi: trabit sua quemque voluptas.

Quæ postrema verba, inter alios, celebrat S. Augustinus tract. 22. *in Joannem*, & imitatur Statius 2. *Sylv.* dum accinit: *sua cuique voluptas*. Et Prudentius in Hamart. illo versu:

Dividit buc illuc rapiens sua quemque libido.

Verissimum igitur est, & inductione cõprobatum, singulis animalibus, juxta naturæ diversitatem in specie, esse peculiares cupiditates, subindeq́ue delectationes specie diversas; & alias quidem humanas, alias autem belluinas; & has rursus diversas, juxta specificam belluarum diversitatem.

18. Ubi quæri obiter potest, cur animantia bruta habeant certas voluptates, ultra quas nihil appetunt: homo autem per omnium voluptatum genera divagetur, & quasdam quidem modò velit, modò nolit, absque ulla stabilitate. Quò spectant verba illa Plinii loquentis de homine: *Uni animantium luctus est datus, uni luxuria, & quidem omnibus modis: nulli vita fragilior: nulli rerum omnium libido major*. Quid igitur in caussa est hujus vicissitudinis circa voluptates diversas? Resp. belluas solo naturæ instinctu duci; non autem libertate ulla: ideoq́ue stabiliter permanere in certa illa cupiditate delectationis, quam natura præscripsit, quin facultas variandi sit. Homo autem, cùm arbitrio constet, pro libito divertit in alias atque alias voluptates. Quò spectat illud dictum Juliæ corruptissimæ fœminæ ad Augustum Cæsarem increpantem, & sciscitantem ab ea, quid caussæ esset, cur belluæ certo solùm anni tempore ad libidinem citarentur, illa verò assiduò & semper. Respondit enim, caussam esse, quòd illæ sint belluæ; ipsa verò mulier: nimirum, libertate prædita. Genuina sanè caussa, sed ratio nulla; quasi Julia ideo bellua non esset, quod belluas libidine superaret.

19. Confirmat Arist. rationem præjactam expendendo diversitatem delectationum, quibus ducuntur homines, licèt ejusdem naturæ sint. Quamvis enim rationi consonum appareat, ut quemadmodum homines in eâdem secundùm speciem naturâ conveniunt, sic etiam in quærenda eadem voluptate consentiant: attamen experimento, atque inductione patet, sæpissimè eos abduci delectationibus specie diversis. Idem enim homo pro diversitate temporum, atque eventuum, aliis atque aliis specie voluptatibus ducitur: sæpe etiam quas uno tempore persequitur, alio fugit. Dum æger est aversatur plura, quæ in bona valetudine ardenter amabat, aut amat quæ oderat. Rursus, quidam hominum certa aliqua delectatione rapiuntur, alii diversa, aut etiam contraria. Verissimum quippe est illud Plinii lib. 6. Epist. 27. *Non omnibus eadem placent*. Et Ciceronis effatum: *Sic se res babent: te tua, me delectant mea*. Atque Homeri longè antea Odyss. 14. accinentis:

Ἄλλος γὰρ τ' ἄλλοισιν ἀνὴρ ἐπιτέρπεται ἔργοις.
Alter enim rebus variis vir gaudet, & alter.

Ergo non modò in diversis animantibus, sed in aliis atque aliis hominibus ejusdem specie naturæ, inveniuntur delectationes diversæ secundùm speciem, & aliæ aliis oppositæ. Cujus varietatis caussam nuper ex ipso hominis arbitrio assignavimus. Belluæ autem si quando fortè diversis voluptatibus abripiuntur, id raro accidit, & solùm juxta variam dispositionem corporis & sensuum, absque libertate ulla.

20. Addit verò parænesim quandam, sive admonitionem, ut veræ & solidæ delectationes discernantur ab adulterinis & spuriis. Priorum enim norma, & veluti canon, est vir probus, & virtus ipsa. Ut enim jam in hoc Opere dictum est lib. 3. cap. 4. & lib. 7. cap. 12. & lib. 9. cap. 4. judicium de rebus honestis & expetendis, aut etiam honestioribus, debet fieri ad præscriptum virtutis & viri probi, in quo illa sedem habet. Id nanque honestum est existimandum, quod congruit virtuti, & viro optimo. Proindeq́ue ex tot & tam variis delectationibus, quot diximus abduci alios atque alios homines, juxta peculiarem uniuscujusque indolem electionemq́ue, solùm illæ persequendæ sunt ut veræ & solidæ, atque amore dignæ, quas virtus sequendas præscribit, & vir prudens atque optimus probat. Quæ autem à virtute recedunt, & in vitium declinant, fugiendæ sunt, veluti commentitiæ & spuriæ, atque à natura rationali degeneres. Unde & hæc ferè rationis formula proponi potest. Illæ delectationes sunt inter humanas optimæ, & amore dignæ, quæ sunt conformes mensuræ & normæ humanarũ actionum. Atqui virtus, seu vir optimus, est mensura humanarũ actionum. Illæ igitur delectationes sunt inter humanas optimę & amore dignæ, quæ sunt conformes virtuti, & viro optimo.

21. Cæterùm, quoniam etiam in viris probis voluptates diversæ sunt, quamvis omnes honestæ, quæri potest, quænam illarum sit melior, ac proinde magis propria hominis. Huic dubitationi occurrit Arist. pronuntiatq́ue, bonitatem, seu honestatem majorem delectationum æstimandam esse ex honestate majori actionum, quas sequitur delectatio. Quare sive una, sive plures actiones sint, quæ maximè, atque in primis perficiunt optimum ac felicem virum; sic etiam delectationes de iis optimæ ac primariæ erunt. Delectationes verò earum operationum, quæ solùm secundariò perficiunt virum optimum & felicem, erunt secundariæ, & minoris honestatis. Quippe inter delectationes is ordo est, ut prima ac præstantissima omnium habeatur, quæ ex contemplatione percipitur: secunda, & ipsi proxima, quæ capitur ex actione studiosa virtutis: tertia denique quæ habetur ex rebus deservientibus Felicitati parandæ, vel utcunque stabiliendæ: quales sunt, bona corporis valetudo, opes, amicitiæ, aliaq́ue plura hujus generis, sine quibus Felicitatem non esse plenam & omnibus

numeris absolutam, dictum jam est lib. primo cap. 10. & lib. nono cap. 9. Lege plura alia lib. septimo cap. 13. de voluptatum speciebus, ad illustrandum hoc ipsum caput.

Vide Div. Thomam 2. 2. quæst. 32. & illius Interpretes.

CAPUT SEXTUM.

De Felicitate.



ICTIS autem iis, quæ ad ipsas virtutes, ac amicitias, voluptatesque pertinent, de felicitate figura dicere restat, quippe cùm finem humanarum rerum ipsam esse ponamus. Si igitur ea, quæ priùs sunt dicta, repetierimus, orationem sanè fecerimus breviorem. Diximus itaque, felicitatem habitum non esse: inesset enim dormienti per vitam, plantarum vita viventi, & in calamitatibus maximis constituto. Quod si hæc non placent, sed ponendum est potiùs, ipsam operationem esse quandam, ut priùs est dictum, & operationum aliæ sint necessariæ, & ob alia, aliæ per seipsas sunt expetibiles, perspicuum est, felicitatem earum aliquam operationum esse, quæ sunt per se, & non ob aliud, expetendæ. Felicitas enim nullius indiget rei, sed est ex sese sufficiens. Operationes autem eæ per se sunt expetibiles, à quibus nihil præter operationem quæritur. Tales verò videntur esse actus ii, qui à virtute proficiscuntur. Honesta nanque, studiosaque agere, ex iis est, quæ per se expetuntur. Et idem ludorum ii, qui sunt jucundi: non enim ob alia ipsos expetunt. Damna quoque potiùs ex ipsis, quàm commoda, suscipiunt, & corpus, & patrimonium negligentes. Confugiunt autem ad talia oblectamenta & plerique eorum, qui beati esse dicuntur. Quapropter apud tyrannos in pretio habentur ii, qui in talibus oblectamentis sunt dextri. In iis enim seipsos præbent jucundos, quæ illi affectant: indigent autem talibus. Videntur igitur hæc ad felicitatem pertinere, propterea quòd hisce vacant homines ii, qui sunt in potestatibus constituti. At nullum fortasse signum tales sunt homines: nam nec virtus in potestatibus, nec intellectus consistit, à quibus operationes studiosæ proficiscuntur. Nec si illi, cùm syncerам, liberalemque voluptatem non degustârint, ad corporis confugiunt voluptates: propterea putandum est, has magis expetibiles esse. Et pueri enim quæ apud seipsos in pretio sunt, præstabilissima esse putant. Consentaneum igitur est rationi, ut pueris, & viris diversa pretiosa esse videntur, sic & pravis, & studiosis videri. Ut igitur sæpe dictum est, & pretiosa, & jucunda sunt ea, quæ studioso viro talia sunt. Unicuique autem ea est operatio maximè expetibilis, quæ ab habitu proprio procedit. Et studioso igitur ea, quæ proficiscitur à virtute. Felicitas ergo non in ludo, jocove consistit. Etenim absurdum foret, humanum finem jocum esse, & negotia multa, molestave per totam vitam caussâ jocandi suscipere. Cuncta enim ferè, præter felicitatem, alterius expetimus gratiâ: hæc enim est finis. Studere autem, & laborare gratiâ joci, stultum profectò, nimisque puerile habetur, & est. Jocari verò ut studeas, secundùm sententiam Anacharsidis rectè sese habet. Jocus enim requieti similis est. Atque cùm continuè nequeant homines laborare, indigent requiete. Non est igitur ipsa requies finis: fit enim gratiâ operationis. At verò vita felix in virtute consistit. Hæc autem vita cum studio est, & in feriis, sed non in joco consistit. Atque ea, quæ studiosa sunt, feriave, præstabiliora ridiculis, & iis, quæ joco fiunt. Et operationem semper melioris & partis, & hominis, studiosam magis dicimus esse: melioris verò præstabilior est, & ad felicitatem jam magis attinens. Frui præterea quivis, & mancipium, voluptatibus corporis, non minùs, quàm optimus homo, potest: at felicitatem nemo mancipio tribuet, nisi & vitam tribuerit studiosam. Felicitas enim non in talibus consistit modis vivendi, sed in operationibus, quæ à virtute proficiscuntur, ut priùs etiam diximus.

SUMMA

SUMMA ET EXPLANATIO CAPITIS SEXTI.

Felicitatem non esse sitam in habitu, sed in actione, eaque per se expetibili: quæ proinde non sit actio ludi, sed virtutis perfectæ. Quod multiplici ratione probat.

AGGREDITUR Arist. posteriorem hujus libri tractationem, & ultimum totius Operis, qua disserit de Felicitate: ac summatim in hoc capite docet, Felicitatem non esse habitum, sed opus, aut actionem optabilem, & per se expetendam; quæ quidem non sit posita in operatione ludi, sed virtutis. Dividit verò totum caput in tres partes. In prima, quasi recapitulando doctrinam lib. 1. traditam, statuit, Felicitatem, non in habitu sitam esse, sed in actione per se expetenda. In secunda docet, non esse positam in actione ludi. In tertia denique concludit, constitutam esse in operatione secundum virtutem.

2. Circa primam partem breviter, & veluti in epilogo perstringit præcipua eorum, quæ toto opere docuit, ut tandem coronidem ipsi imponat tractatione hac de Felicitate, quæ est finis ultimus humanæ vitæ. Ac primùm quidem commemorat se abundè egisse de virtutibus: nimirum, ab initio libri secundi, usque ad finem septimi: idque continenter, seu disputatione perpetua, & minimè interrupta. Deinde & octavo, ac nono libro integris de Amicitia: ac tandem initio hujus libri de voluptate per quinque priora capita, præter plura, quæ de ipsa disserit septimo libro. Nec refert ea, quæ libro primo docuit circa summum bonum, sive Felicitatem hominis; quoniam ea ipsa ferè summatim reponuntur quatuor postremis capitibus libri hujus, quamvis plura in iis addantur, quæ datâ operâ ibidem prætermissa sunt. Etenim tunc solùm agebatur de Felicitate politica: nunc verò jam sermo est de Felicitate, quæ posita est in contemplatione. De qua tamen monet, se solùm dicturum ἐν τύπῳ, *in figura*; id est, rudi populariqúe modo, ut oportet tractanti res Ethicas, juxta tradita lib. 1. cap. 3. non autem subtili, & exacta disputatione, ut fieri solet in aliis theoricis disciplinis.

3. Resumit itaque plura præcedentibus tradita: ac primùm quidem, Felicitatem non esse sitam in habitu. Quod docuerat lib. 1. cap. 7. & nunc denuò probat dupliciter. Primò. Felicitas non est sita in eo, quo existente in homine, ipsa non existit. Quippe unumquodque necessum est existere quoties & ubi existit id, per quod constituitur. Atqui, existente quolibet habitu in homine, fieri potest, ac solet, ut non existat Felicitas. Ergo hæc in nullo habitu sita est. Probatur minor, sive assumptio, in homine prædito quibuslibet habitibus, sed tamen dormiente: in quo certè non est Felicitas. Porrò hanc non esse in homine dormiente, convincitur ratione manifesta. Felicitas enim est quid perfectissimum, & absolutissimum: utpote summum naturæ rationalis bonum. Atqui in homine dormiente nihil est perfectissimum, & absolutissimum. Dum enim dormit, est omnino absque actione perfecta rationalis animi, solumqúe exercetur in ea, quæ omni animæ viventi & sentienti communis est, & consistit in motu nutritionis, atque imaginatricis facultatis, seu phantasiæ, eo tempore inordinatæ. Quòd si fortè aliquando intellectus in dormiente videtur aliquid cognoscere, id solum imperfectè fit. Felicitas ergo non est in homine dormiente. Et tamen in eo resident, ut supponimus, quilibet virtutum habitus, tam intellectuales, quàm morales. Felicitas igitur in nullo ejusmodi habitu sita est. Secundò idipsum probat: quia in quibuslibet calamitatibus, etiam extremis, manent omnes habitus virtutum antea adquisiti, herentqúe animo viri probi. Et tamen non inest Felicitas. De quo relegenda sunt, quæ tradidit lib. 1. cap. 10. Felicitas ergo in nullo habitu virtutum posita est. Quare superest, ut consistat in actione, ut traditum fuit eodem libr. 1. cap. 7.

4. Verùm cùm actiones humanæ sint plurimæ, atque inter se dissidentes, non satis est dicere, Felicitatem in actione sitam esse, nisi & præterea explicatiùs, ac nominatim dicatur, quænam ejusmodi actio sit. Hoc autem, ut edisserat, dividit actiones humanas: ut quædam illarum sint propter se expetendæ, quædam autem solùm propter aliud. Ea verò divisione præmissa, decernit, Felicitatem sitam esse in actioue per se optabili & expetenda. Probatqúe: quia quicquid propter se quæritur, & non propter aliud, si in actione consistit, debet esse situm in ea, quæ per se optabilis & expetenda est. Atqui Felicitas propter se quæritur, & non propter aliud: cùm sit summum hominis bonum, de cujus ratione est ut propter se quæratur, & non propter aliud: ut eod. lib. 1. c. 4. demonstratum est. Ergo Felicitas, si consistit in actione, debet sita esse in ea, quæ propter se optabilis & expetenda est.

5. Sed præterea, cùm & actiones per se optabiles, & expetendæ sint plures, ac diversæ, restat adhuc inquirendum, in quanam illarum consistat Felicitas. Id ut expediat, constituit duo genera actionum per se optabilium. In altero eorum collocat eas, quæ virtutum actiones dicuntur & sunt: in altero verò ludicras, quæ ad voluptatem referuntur. Et utriusque quidem generis actiones propter se expetibiles esse probat. Priores quidem: quia ratione honestatis suæ nos alliciunt, absque ordine ad utilitatem, voluptatemvè. Posteriores autem: quia delectationes ex ludo, aliisqúe rebus institutis ad oblectamentum animi, non referuntur ad utilitatem aliquam: cùm ex iis nemo ferè commodum, seu utilitatem percipiat; quin potiùs plurimum detrimenti subire soleat. Experimento enim patet, plurimos ludorum causâ, non modò patrimonium dilapidare, & opes suas prodigere, sed & salutem corporis perdere, & impedire magna honoris incrementa, quæ alioqui haberent. Igitur posteriores voluptates, id est, ludicræ, non quæruntur utilitatis causâ, sed dumtaxat sui ipsarum.

6. Circa secundam partem statuit, ex duplici genere actionum per se optabilium Felicitatem solùm esse positam in priori; nimirum, in actione vir-

tut is: non autem in posteriori; videlicet, in actione ludicra. Quod quidem non frustra docet, sed ut debellet in situm ferè errorem vulgaribus hominibus, qui nullam aliam Felicitatem cogitare videntur, aut optare, nisi eam, quæ ludicris exercitationibus contenta est. Hujus autem erroris caussam Aristoteles monet esse in eo, quòd videant eos, qui potestate & rerum amplitudine supereminent, nullam aliam exoptare Felicitatem. Quippe ii plerunque opes suas & horas collocant in alendis, audiēdisque hominibus, non tam urbanis, & lepidis, ac colloquio suavibus (quod ad virtutem spectare dictum est lib. 3. cap. 8.) quàm scurris, histrionibus, parasitis, morionibus, & pumilionibus; quorum inanes & ridiculas operas amplissima mercede conducunt, ut risum exinde, voluptatemque omnino ludicram capiant. Quam eandem popularis erroris caussam indicaverat jam lib. 1. ca. 5. & videtur redigi ad hunc syllogismum vulgarium hominum. Felicitas sita est in eo, quod Reges, Principes, ac primarii in Republica homines, summo studio exoptant, & persequuntur; quippe qui unicè in votis habere videntur, ut felices, seu beati sint. Atqui Reges, Principes, & primarii quique in Republica homines, summo studio exoptant & persequuntur ludicras voluptates. Felicitas ergo sita est in ludicris voluptatibus.

7. Nimirum, Potentibus in sæculo plerunque in voluptatibus, & ludicris exercitationibus, vitæ tempus insumitur, quasi nulla præterea Felicitas sit, quam quærere oporteat. Quippe ii reipsa, aut etiam verbis dicunt illud Alcinoni apud Homerum *Odyss.* 1. alloquentis Ulyssem:

Semper nobis convivium gratum est, citharaque, choreæque,
Vestesque mutatoriæ, balneaque calida, & cubilia.
Sed agite Phæacum saltatores optimi, tripudiate.
Præco autem propè venit ferens citharam canoram
Demodoco: hic autem postea ivit in medium: circùm autem juvenes,
Puberes saltabant periti saltationis.

Verùm quæ demum sors maneat, quis tandem exitus sit ejus spuriæ felicitatis, sapientissimus Job paucis edisserit cap. 21. v. 12. dum de iis hominibus inquit: *Tenent tympanum, & citharam, & gaudent ad sonitum organi. Ducunt in bonis dies suos, & in puncto ad inferna descendunt.* Ibi luent, quas meruerunt, assiduorum ludorum & voluptatum turpium acerbissimas pœnas: ubi,

Flamma immortalisque, atroxque, interminaque,
& nec
Vi, forte, æterno aut dissolvenda die.

8. Cæterùm ratiocinationem illam vulgi refellit Arist. quoniam Principes, ac potentes homines, è quorum exemplo argumentum efformant, non sunt apti, quibus fides præstetur; nec digni, quos cæteri sequantur in quærenda, aut æstimanda Felicitate. Neque enim talis eorum vita est, aut existimatio, sive judicium de rebus agendis, ut actiones humanæ censeantur bonæ, aut malæ, voluptatesque veræ, aut falsæ, prout ipsi definierint. Actionum nanque honestarum, & solidarum delectationum, sive per se expetendarū fons est duplex: Virtus & Mens; sive Ratio recta & Prudentia. Neutra autem earum Regno, aut Principatui annexa est. Ergo ex eo quòd Reges, aut Principes agunt judicantve, non est statuenda regula aliqua actionum, aut delectationum honestarum. Quippe ipsi plerunque ignorant, experimento saltem, puras delectationes & immixtas: solumque vacant iis, quæ ludicræ, aut aliter turpes sunt. Superest igitur, ut actionum humanarum quæ bonæ sunt discernantur à malis, & delectationum quæ veræ à falsis, juxta præscriptū rationis rectæ & Prudentiæ. Pessima ergo est ratiocinatio illa vulgi; quoniam Felicitas non est metienda ex eo, in quo improbi Reges Principesve suam felicitatem constituunt; nimirū, ex delectationibus ludicris, & impuris: sed in eo tantùm putanda est consistere, quòd juxta virtutem, & rationem rectam est. Id enim solùm apparet dignum, ut in eo summum hominis bonū collocetur.

9. Circa tertiam partem demum constituit, Felicitatem solidam in actione virtutis positam esse: non autem in lusione, sive exercitatione ludi. Assertio hæc bimembris est, & seorsim quoad singulas partes ab Arist. probatur. Quoad priorem quidem in hunc ferè modum. Id quod maximè expetendum, atque optabile est viro probo, veluti pretiosissimum inter omnia, est in quo sita est Felicitas. Atqui actio virtutis est quid maximè expetendum & optabile viro probo, veluti pretiosissimum inter omnia. Ergo actio virtutis est id, in quo sita est Felicitas. Major patet: quia id quod maximè expetendum, atque optabile est viro probo, est id in quo situm est summum hominis bonum, sive ultimus finis humanæ vitæ. Felicitas autem est summum hominis bonum, sive ultimus finis humanæ vitæ. Ergo id quod est maximè expetendum & optabile viro bono, est in quo sita est Felicitas. Jam minor primi & præcipui syllogismi suadetur. Unicuique enim maximè expetenda & optabilis est actio profecta ex illo habitu, quem sibi assiduo, ac voluntario exercitio paravit. Ideoque Philosopho, seu prædito Philosophiæ habitu, suavissimum & maximè expetendum est philosophari, musico canere, pictorique expingere; quoniam ejusmodi operationes procedūt ab habitu voluntariis actibus adquisito: ut dictum est lib. 9. cap. 9. Atqui etiam actio virtutis in homine probo oritur, sive proficiscitur ex habitu virtutis, quem ipse sibi assiduo & voluntario exercitio paravit, quod supra lib. 2. cap. 1. traditum est. Ergo actio virtutis est quid maximè expetendum & optabile probo viro.

10. Confirmatur. Cùm vir probus sit veluti canon, seu norma totius honestatis, ut sæpe dictum est, proindeque & Felicitatis, ad quam ducit honestas; censenda est Felicitas in eo consistere, quod eidem viro probo optimum inter omnia est. Atqui actio virtutis viro probo quid optimum & prætiosissimum inter omnia est. Ergo in actione virtutis consistere censenda est Felicitas.

11. Posteriorem asserti partem, qua dicitur, Felicitatem nullo modo in lusione, seu actione ludi positam esse, multipliciter probat. Primò: Felicitas solum est posita in illa actione, quam vir probus existimat optimam, & maximè propter se optabilem. Atqui lusio, sive actio ludi, non est quam vir probus existimat optimam, & maximè propter se optabilem. Felicitas ergo non est posita in lusione, seu actione ludi.

12. Secundò. Felicitas est summum hominis bonum, & omnium actionum humanarum finis, ex dictis lib. 1. cap. 4. At lusio, sive actus ludendi, non est summum hominis bonum, seu omnium actionum humanarū finis. Ergo lusio, sive actus ludendi, nō est hominis Felicitas. Probatur minor, sive assūptio. Omnes enim actiones humanæ fiunt propter

summum hominis bonum, sive ultimum finem ipsarum: ut ibidem statutum est. Atqui non omnes actiones humanæ fiunt propter lusionem. Inter ea enim quæ agimus plurima sunt, quæ summo labore & studio paramus; alia quæ non, nisi cum ingenti dolorum perpessione laboreque. Quis autem, inquit Arist. nisi puer, aut stultus, existimet ea omnia fieri propter lusionem? Ergo lusio non est summum hominis bonum, sive omium actionum humanarum finis.

13. Tertiò. Felicitas nullo sanè modo consistit in illa actione, quæ propter aliam actionem hominis expetitur: cùm ipsa sit ultimus finis. At lusio propter aliam actionem hominis expetitur. Felicitas ergo non est lusio. Minorem, in qua esse posset dissidium, probat Arist. authoritate Anacharsidis, cujus proverbium illud fuit: *Ludendum, ut studeas; non studendum, ut ludas*. Simile planè alteri Socratis effato: *Edendum, ut vivas, non vivendum, ut edas*. Ergo lusio est propter aliam actionem; nimirum, studendi. Siquis autem scire velit, quis, aut quantus fuerit Anacharsis, quem in Philosophorum classe recensendum putaverit Arist. & cujus sententiam, ut gravem ac veram, receperit; consulat Laërtium, qui ejus vitam & obitum refert. Sufficiat dicere, illum unum inter Scythas, veluti miraculò quodam, fuisse Philosophum. Unde & in proverbium abiit: *Anacharsis inter Scythas*. quo extollitur aut sapientia alicujus inter indoctos educati, aut virtus eximia cujusdam inter improbos. Galenus quoque, sive ut Schytas irrideret, sive ut Atheniensibus adularetur, dixit, sicuti miraculum fuit inter Scythas unum aliquem existimare Philosophum, nimirum, Anacharsidem; ita & inter Athenienses miraculo fuisse, quod aliquis non philosopharetur. Porrò Diogenes jam allegatus præterea author est, illum fuisse sapientia insignum, vitæque ac morum suæ Gentis corrigendorum studiosissimum. Cùm autem id seriò apud suos curaret, eisque observandas proponeret Atheniensium leges, à fratre Regis Scythiæ sagittâ confossus fuit.

14. Confirmat Arist. eandem rationem: quia ludus institutus est naturâ suâ ad relaxationem animi, requietemque à labore & studio: ut, nimirum, ea intermissione levati ab onere, identidem ad studium & laborem redeamus. Homines enim, inquit, *ἀδυνατοῦντες συνεχῶς πονεῖν, ἀναπαύσεως δέονται, cùm non possint assiduè laborare, requietis indigent*. De quo vide suprà lib. 4. c. 8. & lib. 9. cap. 9. & hoc ipso lib. cap. 4. Igitur lusio propter laborem & studium repetendum instituta est: atque adeò propter alium finem, quod sanè repugnat Felicitati, quæ ad nullum alium ordinatur finem. Felicitas ergo non est in lusione posita.

15. Quartò. Felicitas est melioris, tum rei, tum hominis, tum & partis ejusdem hominis. At lusio non est melioris, tum rei, tum hominis, tum & partis ejusdem hominis. Felicitas ergo non est lusio, seu posita in lusione. Major propositio syllogismi patet. Felicitas enim est in re meliori; quoniam si duarum rerum bonitate inæqualium comparatio fiat, quæraturque, in utra earum sit Felicitas posita; respondebitur planè positam esse in meliori. Est etiam melioris hominis; quoniam ex duobus hominibus inter se comparatis ille censebitur felix, qui apparuerit melior. Est denique melioris partis ejusdem hominis: quia Felicitas potiùs in anima, quàm in corpore, sedem habet: ut demonstratum est lib. 1. cap. 5. Felicitas ergo est melioris, tum rei, tum hominis, tum & partis hominis. Minor autem præcipua probatur: quia nec res ludicræ sunt melioris, quàm seriæ, gravesque, nec vir ludendi studiosus melior est, quàm qui seriis & gravibus intentus est: nec denique corpus, quo ludicra peraguntur, melior pars hominis est, quàm anima, in cujus recessu tractantur gravia & seria. Ergo lusio, sive actio ludicra, non est melioris, tum rei, tum hominis, tum & partis hominis.

6. Confirmatur. Etiam ejusdem animæ partes, sive facultates, sunt plures, & aliæ aliis meliores, seu præstantiores. Felicitas autem solùm ad præstantiorem animæ partem spectat: ideoque præstantior censetur, qui se exercet secundùm partem animæ contemplatricem, quàm effectricem: melioresque sunt qui contemplantur, quàm qui virtutis moralis operationem exercent absque contemplatione. Igitur Felicitas collocata, est in facultate, & actione animæ præstantiori meliorique. Hanc verò non esse lusionem patet; quoniam nec in præstantiori animæ parte exercetur, nec antecellit contemplationi, nec operationi secundùm virtutem moralem; sed est inferiori loco relatè ad utramque. Felicitas ergo longè præstantior est, quàm ut in lusione constituatur.

17. Quintò. Mancipia, servique, non sunt capaces Felicitatis, quandiu in servitute, & pessima ejus status miseri conditione existunt. At iidem ipsi capaces sunt ejus delectationis, quæ ex ludo habetur. Felicitas ergo non est posita in ea delectatione, quæ ex ludo habetur. Major, in qua est difficultas, sub obscurè significatur ab Arist. illis verbis: *εὐδαιμονίας δ' οὐδεὶς ἀνδραπόδῳ μεταδίδωσιν, εἰ μὴ καὶ βίου: Felicitatem verò nullus mancipio tribuit, nisi etiam vitam*. Quibus planè supponit, servos non esse participes vitæ; nimirum, felicis: ut hoc loco interpretantur Eustratius & Argyropilus, aliique. Aut certè, juxta expositionem Giphanii, & conformiter ad stilum Jurisconsultorum, Aristoteles omnem servis vitam negat; quoniam servi in jure pro nullis habentur, aut pro mortuis, quatenus civili vitæ mortui sunt, neque ad ullam Reipublicæ partem spectant, juxta l. *Quod attinet*, ff. *de Regul. juris*. Unde juxta hanc expositionem, sic probari potest illa major propositio. Quicunque capax est Felicitatis, capax est etiam vitæ: cùm Felicitas sit vita perfectissima. At servi non sunt capaces vitæ: ut nuper probatum est. Ergo neque sunt capaces Felicitatis. Et tamen capaces sunt ludicræ delectationis. Felicitas ergo sita non est in ludicra delectatione.

18. Alii demum eo nomine *τοῦ βίου, vitæ*, ab Aristotele servis denegatæ, intelligunt eam, quæ secundùm virtutem est. Itaque juxta expositionem hanc sic probanda erit major illa propositio. Quisquis capax est Felicitatis, capax est etiam vitæ positæ in actione virtutis: nam, ut idem Philosophus loquitur lib. 7. *Polit*. c. 13. *οὐ σχολὴ δούλοις, non est otium servis*. Cùm enim prorsus addicti sint imperio dominorum, non possunt rebus honestis vacare, & iis actionibus, quibus adquiruntur virtutes, & paratur Felicitas. Ergo servi capaces non sunt Felicitatis.

19. Confirmatur doctrina hæc, simul & explicatur, observando ex eodem Aristotele lib. 2. *Politic*. cap. 8. quæstionem esse, an servus,

puer,

puer, & mulier, possint esse virtutis participes. In qua controversia, postquam in utramque partem disputavit, sic demum ex propria sententia respondet: *Atque omnibus* (nimirum, servis, pueris, & mulieribus) *insunt sanè animi partes: sed insunt dissimiliter. Nam servus quidem prorsus non habet vim consultandi: fœmina verò habet vim, sed infirmam: puer habet quidem, sed imperfectam. Quare & similem oportet esse rationem, & in moralibus virtutibus existimandum; oportere quidem omnes esse participes; sed non eodem modo: verùm quantum cuique ad suum opus, & munus sit satis.* Itaque non omnino negat Aristoteles servis (sicut nec pueris, nec fœminis) actionem virtutis; cùm planè concedat iis totam illam, quæ necessaria est ad servile munus honestè exercendum, ut neque per intemperantiam, neque per timiditatem deserant opera sibi à domino injuncta: quod insuper habetur eodem capite. Verùm ea virtus tanta non est, nec tam perfecta, ut sufficiat ad parandam felicitatem, quæ certè nonnisi actionibus virtutum omnino perfectis, & undequaque absolutis adquiritur. Servi igitur capaces felicitatis absolutæ non sunt. Et tamen idonei sunt ad ludicras voluptates excipiendas. Felicitas ergo posita non est in ludicris voluptatibus.

Vide D. Thomam 1.2. quæst.4. art.2. & q.4. art.1. atque illius Interpretes.

CAPUT SEPTIMUM.

De Felicitate contemplativa.



UOD si felicitas operatio est per virtutem, consentaneum est rationi, per eam esse, quæ est præstabilissima: hæc autem ejus fuerit, quod est optimum. Sive igitur mens sit hoc, sive aliquid aliud, quod quidem naturâ dominari videtur, ac imperare, & animadversionem habere de honestis, divinisque rebus, aut quia divinum & ipsum est, aut quod eorum, quæ sunt in nobis, est divinissimum, hujus operatio per virtutem propriam ipsa felicitas fuerit beatitudoque perfecta. Dictum est autem, ipsam esse contemplationem. Atque consentaneum hoc & anteà dictis, & veritati videbitur esse. Hæc enim operatio præstabilissima est: quippe cùm & mens sit eorum, quæ in nobis insunt, præstantissimum, & ea, circa quæ mens versatur, cognoscibilium præstabilissima sint. Est præterea continua maximè: nam contemplari magis continuè, quàm agere, quodvis possumus. *Arbitramur* præterea, felicitati voluptatem admistam esse oportere. Jucundissima autem operationum virtutum, est ea haud dubiè, quæ per sapientiam. Itaque Philosophia mirabiles tum puritate, tum firmitate voluptates habet. Atque consentaneum est rationi, scientibus, quàm quærentibus, oblectamentum ipsum jucundius esse. Ipsa quoque sufficientibus maximè fuerit in contemplatione: nam & sapiens, & justus, & cæteri rebus iis indigent, quæ necessariæ sint ad vitam. Sed si satis his talia adsunt, justus quidem eorum indiget, ad quos, & cum quibus egerit justè: & temperans item, ac fortis, & singuli cæterorum. At sapiens, si solus etiam sit, contemplari potest: & quò sapientior est, eò magis potest. Meliùs autem fortasse si habeat adjutores: attamen sufficientissimus ipse est. Præterea, propter se ipsam amari sola videtur: nihil enim ab ipsa fit præter hoc, contemplatum, inquam, esse. At cùm agimus, præter ipsam actionem, aut plus aliquid, aut minùs assequimur. Videtur etiam in otio felicitas ipsa consistere. Negotia nanque suscipimus, ut otium habeamus: & bellum gerimus, ut in pace degamus. Operationes igitur activarum virtutum, civilibus, aut bellicis in rebus versantur: actiones autem, quæ in his fiunt, negotiosæ sunt. Atque bellicæ quidem omnino. Nemo nanque bellum expetit gerere, gerendi gratiâ belli, neque bellum ob bellum parat: videbitur enim crudelis quidam, & sanguinolentus penitus esse, si faciat amicos hostes, ut pugnæ, cædesque fiant. At & ipsius civilis negotiosa est, & præter ipsam administrationem potestates comparantis, atque honores, aut felicitatem sibi ipsi & civibus: quæ quidem diversa est à civili, quam quærimus ut diversam. Si igitur civiles quidem, & bellicæ actiones, cæteris actibus, qui à virtutibus proficiscuntur, pulchritudine, magnitudineque præcellunt: hæ verò negotiosæ sunt, atque aliquem finem affectant, & non propter se ipsas sunt expetibiles: mentis autem operatio, & studio antecellit, cùm contemplativa sit, & præter se ipsam nullum affectat penitus finem, haberque voluptatem propriam, quæ quidem operationem ipsam exauget. Sufficientia insuper, otium, defatigationis vacuitas, & humana, & quæcunque alia viro tribuuntur beato, per hanc operationem illi inesse videntur. Perfecta felicitas hominis fuerit hæc profectò, sumpta longitudine vitæ perfecta. Nihil enim felicitatis

est

est imperfectum. Talis autem vita superat hominis naturam. Non enim hoc ipso, quo homo est, ita vivet, sed quo est quid in ipso divinum. Quantùm igitur hoc ab ipso composito differt, tantùm & hujus operatio distat ab ea, quæ à virtute alia proficiscitur. Quòd si mens divinum ad ipsum hominem est, & vita, quæ ab hac manat, divina est respectu ipsius vitæ humanæ. Oportet autem non, quemadmodum monent quidam, humana nos sapere, cùm simus homines, aut mortalia, cùm simus mortales: sed, quoad fieri potest, immortales nos ipsos facere, cunctaque efficere, ut eâ vitâ vivamus, quæ ab eo manat, quod est eorum, quæ in nobis insunt, præstabilissimum. Nam tametsi parum est mole, vi tamen, & pretio multùm omnibus antecellit. Videbitur autem, & unusquisque hoc esse: siquidem præcipuum est, & melius. Absurdum igitur esset, si non suam, sed alicujus alterius, expeteret vitam. Id insuper, quod dictum est anteà, nunc etiam accommodabitur. Quod est enim naturâ unicuique proprium, id optimum unicuique, & jucundissimum est. Et homini igitur ea vita: quæ ab ipsa proficiscitur mente: siquidem maximè hoc est homo: hæc ergo est & felicissima vita.

SUMMA ET EXPLANATIO CAPITIS SEPTIMI.

Felicitatem sitam esse in operatione virtutis optimæ secundùm optimam facultatem. Hanc verò esse intelligentiam: ideoque demum Felicitatem perfectam consistere in veritatis contemplatione: utpote quæ actione præstantior sit.

STATUTUM fuit præcedenti capite, Felicitatem sitam esse in actione virtutis. Cùm verò actiones virtutis plurimæ & diversæ sint, aliæque solùm in contemplatione consistant, aliæ verò circa opus versentur, pergit Aristoteles ad exponendum, in quonam eorum generum sit actio, in qua Felicitas posita est. Dividit verò caput in tres partes. In prima docet, Felicitatem esse sitam in actione secundùm optimam virtutem optimæ facultatis: hanc verò esse intelligentiam, quæ principatum obtinet in homine. In secunda statuit, perfectam Felicitatem in contemplatione veritatis sitam esse. In tertia idipsum probat, comparatione facta inter contemplationem & actionem.

2. Circa primam partem, supposito ex præcedenti capite, Felicitatem in actione virtutis consistere, decernit, eam in actione debere esse optimæ virtutis, & sedem habere in optima hominis facultate. Quod totum colligitur ex ipsa notione Felicitatis, quæ est ultimus finis, sive summum hominis bonum, ac proinde præstantissimum. Ergo si consistit in actione virtutis, debet certè actio esse virtutis summæ, ac præstantissimæ. Virtus autem summa & præstantissima debet residere in ea animæ facultate, quæ cæteris omnibus præstantior est. Felicitas igitur debet constitui in actione secundùm optimam virtutem, quæ proinde sedem habeat in optima, sive præcellentissima animæ facultate.

3. Quænam autem sit facultas animæ optima, idem Aristoteles edisserit, tum ex nominibus & appellationibus ipsius: tum præterea ex proprietatibus, sive notis. Circa nomina autem inquit, eam fortasse appellari νοῦν, *mentem*; sive alio quopiam nomine. Quod dixisse videtur, quia à Platone nominatur νοερὰ ψυχὴ, *intelligens anima*. Utcunque autem appellanda sit facultas animæ optima, monet illam esse, quæ secundùm naturam videtur dominari, & præesse, ac notitiam habere de præclaris, ac divinis rebus: sive illa sit aliquid divinum; sive eorum, quæ in nobis sunt, divinissimum. Quibus verbis videtur meminisse opinionis illius, seu potiùs erroris quorundam Veterum, existimantium, mentem hominis esse aliquid divinum, seu particulam divinæ mentis. Quidam enim Deum ipsum appellabant *animam Universi*, ejusque magnæ animæ particulas faciebant animas hominum. Unde & apud Laërtium *in Zenone*, ajebant, τῆς τῶν ὅλων ψυχῆς μέρη εἶναι τὰς ἐν τοῖς ζώοις ψυχάς, *animæ Universi partes esse animantium animas*. Plutarchus quoque *in Apologia de Dogmat. Platonis*, sic loquitur, quasi ex mente ipsius: *Anima mentis, & rationis consors, non solùm opus Dei est, sed & pars: neque ab ipso, sed ex ipso est facta*. Et præterea cap. 14. *Animæ illigatæ, & conjunctæ Deo sunt, ut particulæ sint ejus, & decerpta*. Sunt & alia his similia apud Græcos.

4. Latinorum quoque plures fuerunt in eodem errore, indicato ab Aristotele in præsenti, quantùm ex eorum verbis conjicere licèt. Cicero 5. QQ. Tuscul. *Humanus*, inquit, *animus decerptus ex mente divina*. Seneca Epist. 92. loquens de homine: *Quid est autem, quod non existimes in eo divini aliquid, existere, qui Dei pars est?* Idemque docet *de vita beata*, cap. 32. dum ait, *hominem divini spiritus esse partem, ac veluti scintillas quasdam sacrorum* (alii legunt, *astrorum*) *in terras desiluisse, atque alieno loco adhæsisse*. Manichæi quoque, & Marchionistæ hæretici *animam de propria Dei substantia formabant*, ut testatur Tertullianus lib. 4. *adversus Marchionem*, cap. 37. Idem sensit Carpocrates apud Irenæum lib. 1. *adversus hæreses*, cap. 24. & Cerdo apud Theodoretum lib. *de divini decretis*, & Gnostici, ac Priscillianistæ apud S. Augustinum lib. *de Hæresibus*, cap. 46. & 70. Ut mirum non sit quòd Horatius, Ethnicus, & Poëta, eidem errori subscripserit, illis versibus:

——————— *corpus onustum*
Extremis vitiis, animum quoque pergravat una,
Atque affigit humo divinæ particulam auræ.

Neque hoc loco impugnanda est tam irrationabilis existimatio: cum id propriam sedem habeat in libris *de Anima*: ubi id jam præstiti disp. 75. & 79. Modò sufficiat notâsse, quinam fuerint in eo errore indicato ab Arist. in præsenti, verbis illis: θεῖόν τι ἐν αὐτῷ, *aut quia divinum quid ipsum est*.

5. Cæterùm, quamvis facultas intelligentis animæ, sive mens, quæ cæteris facultatibus longè supereminet, sit in cujus actione Felicitas sedem habet, adhuc tamen dubitatur quænam sit ejusmodi actio: an contemplatrix, an potiùs operatrix. Utrumque enim habet intellectus, sive mens; quoniam altera illius actio, sine ullo ordine ad opus, contemplatur potissimùm res divinas, & à corporis, sive materiæ concretione liberas; deinde & veritates quaslibet, ac naturas rerum, altera in operationem tendit, dum perspicit in moribus & rebus agendis quid honestum sit, idque exequendum præcipit; atque insuper præscribit ea, quæ ad utilitatem publicam spectant, & privatam uniuscujusque. Dubitatur, inquam, utra prædictarum mentis actionum aptior sit, ut in ea constituatur Felicitas. Respondet verò Arist. illam sitam esse potiùs in actione contemplante, quàm operante; sive, ut vocibus apud Scholasticos receptis utamur, potiùs consistere in cognitione speculativa, quàm practica. Qua resolutione dirimit celebrem illam controversiam, in qua quæritur: summa dissidentium partium contentione, utra Felicitas potior sit: an contemplatrix & solitaria: an potiùs civilis. & socialis, seu collocata in publica luce. Dirimit, inquam: & pro contemplatrice Felicitate suffragium fert, tanquam nobiliore, & excellentiore.

6. Circa secundam partem decernit, Felicitatem in actione contemplantis animæ sitam esse. Idque probat sex rationibus. Prima sic proponi potest. Felicitas absoluta hominis posita est in illa actione, quæ optima est, seu perfectione supereminet inter omnes alias. At sola contemplatio animæ est optima actio, sive perfectione supereminens inter omnes alias. Ergo in sola contemplatione animæ sita est Felicitas absoluta. Major patet: quia Felicitas absoluta hominis est suprema illius perfectio. Ergo sita esse debet in ea actione, quæ omnium optima est, ac perfectione supereminens cæteris. Minor autem suadetur: quia perfectio actionis colligitur ex perfectione subjecti in quo recipitur, & objecti circa quod versatur. Ergo sola illa actio erit optima, cujus subjectum, pariter & objectum, fuerit optimum. Atqui contemplationis subjectum optimum absdubiò est; nimirum, intellectus, sive mens, potentiarum hominis nobilissima: objectum quoque summè excellens; nimirum, res præstantissimæ, & mortalis, seu corporeæ concretionis expertes, ac potissimùm divinæ. Ergo sola contemplatio animæ est actio optima, sive perfectione supereminens cæteris.

7. Secunda ratio. Felicitas hominis est actio inter cæteras maximè continuata & perpetua, ut lib. 1. cap. 7. dictum est: quoniam idipsum denotat notio ipsa Felicitatis, ut durabilis, constans, & diuturna sit: Atqui inter omnes actiones humanas contemplatio est maximè continuata, & perpetua. Ergo inter omnes actiones humanas sola contemplatio est in qua consistit Felicitas. Probatur minor, in qua esse posset dissidium: quia cæteræ omnes actiones per se loquendo inferunt corpori defatigationem & molestiam; quoniam corporis facultatibus exercentur: ideoque eas abrumpere opus est & intermittere, ut quis iterum possit illas repetere. Ergo cæteræ actiones per se, sive ex natura sua nequeunt esse continuatæ, sive perpetuæ. Contemplatio autem, cùm non exerceatur mediante aliqua facultate corporis, sed solius mentis, quæ æterna, & incorruptibilis est, per se loquendo, sive ex natura sua; nullum laborem, sive defatigationem parit; nisi ad summum per accidens, & quatenus præsupponit ministerium phantasiæ, aliorumvè sensuum. Ergo contemplatio sola inter cæteras actiones hominis per se loquendo est maximè continuata, & perpetua.

8. Tertia. Sola illa actio, quæ omnium jucundissima est, videtur idonea ad Felicitatem constituendam. At contemplatio est actio omnium jucundissima. Ergo sola contemplatio videtur idonea ad Felicitatem constituendam. Major patet ex communi omnium sensu. Omnes enim arbitramur, Felicitatem absolutam hominis jucundissimam esse, & summo gaudio affluentem: quoniam in ea possidetur quod summè optabile atque expetendum est: id autem nequit non esse in primis ac maximè jucundum. Minor autem suadetur ab Arist. quia inter actiones humanas illa censeri debet jucundissima, quæ omnium purissima, & maximè sincera est: ideoque hoc ipso libro cap. 5. dum ageretur de *speciebus voluptatum*, dictum est, eò præstantiores esse, quò puriores & sinceriores sunt. Atqui contemplatio est actio omnium purissima, & maximè sincera: utpotè, habens caussam maximè liberam, & segregatam ab omni fæce, sive sorde materiæ; nimirum, sapientiam ipsam, ex qua proficiscitur. Ergo contemplatio est actio omnium jucundissima. Quare proculdubio jucunditas ex contemplatione procedens superat, non solùm delectationes turpes corporis & sensuum, sed etiam illas, quæ nascuntur ex operationibus virtutum moralium; quoniam purior est, & caussam à materia liberiorem habet.

9. Confirmatur. Actio enim alia, cujus delectatio stabilior est, etiam existit aptior ad constituendam Felicitatem: quippe quæ stabilis & diuturna esse debet. At actionis contemplandi delectatio stabilior est, quàm delectationes ex quibuslibet aliis actionibus ortæ. Etenim delectationes aliarum actionum capiuntur ex rebus instabilibus: quibus mutatis, aut corruptis, nequeunt illæ permanere. Delectatio autem contemplationis sumitur ex rebus stabilibus ac perpetuis; proindeque & ipsa stabilis ac firma est. Ergo actio contemplandi aptior est cæteris omnibus ad constituendam Felicitatem. Ubi notandum, Aristotelem loqui de contemplatione orta ex habitu Philosophiæ, sive, ut ille ait, secundùm sapientiam; quoniam hæc parit delectationes miras ex cognitione rerum excellentium, & longè positarum à natura vulgarium hominum. Licet enim initio sit labor in quærenda earum veritate; attamen ubi ea obtinetur, & in animo versatur, inexplicabilis est voluptas, seu delectatio mentis, quæ oritur ex illius pura & quieta contem-

contemplatione. Hinc nonnulli præstantium Philosophorum olim absorpti, & quasi extra se positi, atque officiorum civilis vitæ prorsus immemores; quoniam ita rerum stabilium contemplatione delectabantur, ut extra se rapi viderentur.

10. Quarta ratio desumitur ab affluentia bonorum, quam sæpe Arist. dicit *αὐτάρκειαν*, sive sufficientiam, quæ certa quædam nota Felicitatis est: ut multoties decursu Operis traditum fuit. Ratio autem sic institui potest. In ea virtutis actione, ad quam sibi homo sufficiens est, absque interventu aliorum, sita est Felicitas; quoniam propria hujus nota est, *αὐτάρκεια*, seu copia illa, qua sibi quisque sufficiens est. Atqui contemplatio est virtutis actio, ad quam sibì homo sufficiens est, absque interventu aliorum. Ergo in contemplatione sita est Felicitas. Minor, in qua sola est difficultas, probatur: quia homo ad contemplandum veritatem, non indiget ullo externo præsidio, adjumentove civilis vitæ, qualiter ad proferendos actus virtutum moralium. Etenim exercere non potest justitiam v. g. nisi adsint ii, erga quos justus sit: nec Liberalitatem, aut Magnificentiam, nisi habeat opes mediocres, aut magnas, quas in aliorum gratiam impendat; nec Temperantiam, nisi adsint voluptates, à quibus abstineat. Quare summæ laudis est illud quod Cicero lib. 2. *de Finibus* tradit de Pompejo, *magnam ipsi gratiam habendam, quòd cùm impunè multa posset, nulla tamen iniquè ageret*. Sola autem contemplatio id habet proprium, ut quisquis ejus habitu præditus fuerit, absque ulla externa ope, aut præsidio aliorum, possit se in illa exercere, etiam in solitudine, & recessu à cæteris hominibus. Est enim opus internum mentis, quod nullo eget consortio hominum. Ergo contemplatio est virtutis actio, ad quam sibi homo sufficiens est, absque interventu aliorum.

11. Ubi Aristoteles non negat prodesse contemplationi societatem aliorum, etiam contemplantium: cùm jam antè statuerit lib. 8. juxta illud Homericum, *σύν τε δύ' ἐρχομένω*, duos simul euntes, consentientesque in re aliqua, meliùs habere, quàm unum seorsim. Itaque viro sapienti, ut contempletur, prosunt, atque adjumento sunt alii pariter contemplationi dediti. Verùm quamvis ejusmodi societas desit, adhuc pronuntiat, virum probum & sapientem fore sibi satis simpliciter ad contemplandum. Verba in ipso textu plana sunt: *At sapiens, si solus etiam sit, contemplari potest; & quò sapientior est, eò magis potest: meliùs autem fortasse, si habeat adjutores. Attamen sufficientissimus est ipse*. Quò spectat tritum illud: *Mihi, & Musis*. Ac præterea celebre Scipionis effatum, se nunquam minùs solum, quàm cum esset solus. Videturque desumptum ex Homero *Odiss.* k. ubi de Tiresia vate accinit, *τῷ δὲ τεθνηῶτι*, &c. id est:

Huic etiam extincto dederat Proserpina mentem,
Ut solus saperet, reliquis volitantibus umbris.

Et apud Plutarchum in *Apophthegmatis Romanorum* habetur illud simile: *Ille sapit solus: volitant alii velut umbræ*. Insuper, cùm absolutè in solitudine possit sapiens contemplationi vacare, patet illum non egere tot bonis fortunæ, seu externis, ac degentem in aliorum convictu, sed longè paucioribus, & iis tantùm, quæ ad vitam conservandam necessaria sunt. Quo duplici nomine, & solitudinis, & minoris necessitatis, differt Felicitas contemplatrix à civili & actuosa.

12. Quinta ratio. Felicitas sita esse debet in ea actione, quæ solùm propter seipsam ex natura rei quæritur. At inter actiones humanas sola contemplatio propter seipsam ex natura rei quæritur. Ergo inter actiones humanas sola contemplatio est, in qua Felicitas sita esse debet. Major constat ex dictis lib. 1. cap. 2. & 4. & evincitur ex ipsa notione ultimi finis, qui secundùm naturam suam spectatus, solius sui gratiâ quæritur. Minor autem suadetur: quia cæteræ actiones humanæ pariunt ex natura rei alios effectus, quorum gratiâ amari possint: veluti, honorem, gratiam, existimationem, utilitatemve. Sola autem contemplatio est, quæ per se spectata, nihil aliud homini affert, præter veritatis notitiam. Licèt enim quandoque magnæ utilitates proveniant ex contemplatione Mathematicæ, aut Physicæ v. g. id solùm est per accidens, sive ex eventu fortuito. Ergo inter actiones humanas sola contemplatio propter seipsam ex natura rei quæritur.

13. Sexta. Felicitas perfecta, licèt in actione virtutis posita sit, ut capite præcedenti demonstratum est; non tamen in actione virtutis moralis, sive operatricis. Ergo sita esse debet in actione virtutis intellectualis contemplatricis. Consequentia patet: quia præter virtutes morales, & ad operandum ordinatas, nulla alia est, nisi intellectualis contemplatrix. Antecedens verò probat Arist. quia Felicitas perfecta exigit otium, seu tranquillitatem animi quiescentis in ultimo fine. At nulla actio virtutis moralis, seu operatricis, posita est in otio, aut tranquillitate animi quiescentis in ultimo fine: quod sic suadetur. Actiones præcipuæ virtutum moralium & practicarum, juxta ipsum Arist. lib. 1. *Polit.* cap. 3. bipartitò dividuntur, ut quædam sint civiles, quædam autem bellicæ, seu militares. Earum verò nulla est quæ in otio, aut tranquillitate animi consistat, quoniam utrumque genus actionis negotiosum est, & turbis motibusque obnoxium. Felicitas ergo sita non est in actione aliqua virtutis moralis, seu practicæ. Solùm itaque consistet in actione virtutis contemplantis, quæ certè otium & tranquillitatem affert. Cùm enim sit contemplatio, seu possessio ultimi finis naturalis; nihil restat ampliùs quod quæratur, ubi summum bonum obtinetur. Quare superest, ut animus hominis, dum contemplatur, omnino quiescat, & felici otio perfruatur.

14. Confirmatur & explicatur ampliùs. Actiones enim civiles, quamvis secundùm virtutem sint, & ex alia procedant, nequeunt in otio & tranquilitate fieri; quoniam & in turba populari exercentur, & in ordine ad bonum aliquod, sive privatum, sive commune civium. Quare dum id bonum quærunt, solicitæ sunt de aliquo ulteriori bono obtinēdo, quod patet impedimento esse tranquillitati & otio. Actiones autem bellicæ (quæ sunt alterum extremum divisionis præjactæ) evidentiùs carent tranquillitate & otio: cùm & turbulentæ sint inter medios armorum strepitus; & præterea non exerceantur gratiâ sui, sed in commodum pacis. Nemo enim est, nisi fortè immanis, aut sanguinarius, qui gerat bellum propter ipsum bellum: ut eleganter monet Cicero *Philippica* 13. his verbis: *Nam nec privatos focos, nec publicas leges, nec libertatis jura chara habere, quem discordiæ, quem civium cædes, quem civile bellum delectet, eumque ex numero hominum ejiciendum, ex finibus huma-*

humanæ naturæ exterminandum puto Verùm & fortasse nervosiùs idem Aristoteles impræsentiarum loquitur, dum ait: *Nemo namque bellum expetit gerere gerendi gratiâ belli: neque bellum ob bellum parat. Videbitur enim crudelis quidam, atque sanguinolentus penitus esse, si faciat amicos hostes, ut pugnæ cædesque fiant.* Quare eam ob caussam exprobrat Marti crudelitatem apud Homerum Pallas, & insuper Horatius lib. 1. *Carm.* dum eundem Martem ita alloquitur:

Heu nimis longo satiate ludo,
Quem juvat clamor, galeæque leves,
Acer & Mauri peditis cruentum
Vultus in hostem.

Igitur de primo ad ultimum neque civiles, neque bellicæ actiones fiunt in tranquillitate & otio: ideoque ineptæ sunt ad perfectam Felicitatem constituendam. Quare superest ut ea posita sit in contemplatione, quæ ejusmodi tranquillitate & otio gaudet.

15. Notandum verò est, quo sensu dicat Arist. contemplationem esse positam in tranquillitate & otio. Non enim est sensus, animam contemplantis viri mortuo modo se habere, aut nihil omnino agere. Duplex enim otium, seu vacatio ab agendo est. Altera quæ solùm significat intercapedinem quandam laboris, seu cessationem interjectam, ut postea quis identidem ad laborandum redeat. De qua diximus nonnihil capite præcedenti, & lib. 4. cap. 8. Et hæc quidem ipsum laborem repetendum pro fine habet; quoniam illius gratiâ quæritur. Altera autem vacatio liberalior est, quæ nullum omnino finem ejusmodi habet, neque suscipitur gratiâ alicujus extrinseci: sed solùm quæritur gratiâ sui; quoniam habet rationem finis ultimi & perfectissimi. Diciturque vacatio, otium, aut requies, quatenus non quærit quicquam aliud; licèt in se ipsa sit actio, & quidem admodum intenta ac vivida circa veritates, quas contemplatur. Hoc igitur posteriori sensu contēplatio dicitur requies, & otium quoddam, quamvis valde vivida & intenta sit. Quare procul à mente Arist. est prior ille sensus, & insuper communis atque usitatus, quo dicitur quis vacare alicui rei, cui operam dat, cæteris prætermissis: quo sensu apud Ciceronem dicitur vacare armis, aut Philosophiæ, apud Plinium vacare corpori, apud Curtium vacare sermoni, apud plerosque passim vacare aliis rebus. Vacatio autem hoc loco pro tranquillitate animi felicis accipitur.

16. Circa tertiam partem confirmat eandem excellentiam contemplationis, paullò antè probatam, comparando illam cum actione practica, atque huic illam præferendo. Ratio autem, qua id suadet, sub hanc formulam proponi potest. Vita quæ competit homini secundùm quod est aliquid sublime & quodammodo divinum, perfectior & excellentior est, quàm illa, quæ ipsi competit quatenus homo est. At contemplatio est vita competens homini secundùm quod est aliquid sublime, & quodammodo divinum: actio autem practica competit ipsi quatenus homo est. Ergo contemplatio perfectior & excellentior est, quàm actio practica. Major cum consequentia patet. Minor autem probatur. Contemplatio enim est vita competens homini secundùm mentem, sive intelligentiam, quæ certè aliquid valde sublime est, & imitatio quædam divinæ mentis; ideoque quid divinum per participationem, aut similitudinem. Actio autem practica, etiam ex virtute morali procedens, competit homini prout composito ex corpore & anima, ac versanti in civili convictu, seu modo communi vivendi cum aliis hominibus. Ergo contemplatio est vita competens homini secundùm quod est aliquid sublime & quodammodo divinum: actio autem practica competit homini secundùm quod homo est.

17. Confirmatur. Vita hominis prout constantis animo & corpore, intellectu & sensu, eatenus perfecta dicitur & est, quatenus opera animæ sentientis ab homine facta sunt rationi consentanea: ideoque operationes virtutum moralium, in appetitu sensitivo residentium, procedunt ab homine, prout constante animo & corpore, intellectu & sensu. Ergo longè minùs perfectæ sunt, quàm contemplatio veritatis pura; quoniam hæc solùm procedit à nobiliore & præstantiore hominis parte, quæ est anima & mens, in qua sola sedem habet Sapientia, contemplationis parens. Unde & iterum conficitur, perfectam Felicitatem hominis, non in actione practica, aut operatione virtutis moralis, sitam esse: sed in contemplatione sola, quæ certè vita perfectior & excellentior est.

18. Opponit Aristoteles sibi effatum quorumdam asseverantium, hominem non debere esse sollicitum comparandi sibi id, quod divinum quodammodo est, sed quod humanum. Ita enim tradidisse videtur Socrates apud Lactantium lib. 3. *divin. instit.* & apud Xenophontem lib. 3. & 4. *de dictis & factis Socratis*: similiterque Diogenes lib. *de Natura*, teste Simplicio, Isocrates *in laudatione Helenæ*. Præterea in eadem opinione fuisse Anaxagoram Socrate antiquiorem, testatur idem Arist. lib. 1. *Metaph.* cap. 2. atque initio ejusdem Metaphysicæ, tribuit eam Hesiodo, quem alioqui ut sapientissimum Poëtam sæpe allegat cum laude. Itaque objectio summatim hæc est. Si contemplatio, ut hactenus diximus, est bonum adeò sublime, & quodammodo divinum, non erit expetenda profectò ab homine, qui solùm debet quærere bonum humanum. Atqui ab homine quærenda est Felicitas; cùm naturaliter debeat suum ultimum finem appetere. Felicitas igitur non est sita in contemplatione.

19. Hanc verò objectionem, & aliorum opinionem refellit Aristoteles: quia potiùs expedit homini, ut immortalia & æterna cogitando studiosè perquirat, quò ea limpida mentis acie contempletur. Quòd sic ferè probat. Convenientissimum homini est, ut studeat id assequi, quod sibi competit secundùm nobiliorem & præstantiorem partem sui. At contemplatio ita est aliquid divinum, ut tamen competat homini secundùm nobiliorem & præstantiorem partem sui. Ergo contemplatio ita est aliquid divinum, ut convenientissimum sit homini quòd studeat eam assequi. Quare extra rem opponunt allegati Philosophi, hominis studium non debere ferri ultra ea, quæ humana sunt, & divina censentur. Quippe contemplatio non est aliquid divinum, quasi ab homine separatum, & in altiori omnino ordine positum: sed solùm est quid divinum, quatenus exercetur in ea hominis parte, sive secundùm illud, quod præcipuum, & ut loquitur Arist. suprà lib. 9. *κυριώτατον, maximè dominans* in homine est. Nimirum, contemplatio est actio hominis secundùm partem animæ superiorem, quæ est mens, & dicitur θεῖόν τι, *divinum quid*, quatenus speculatur divina & æterna.

20. Di-

20. Dices: Paullò superiùs traditum fuit, vitam contemplatricem non esse vitam secundùm hominem, sed longè excellentiorem, & quodammodo divinam. Modò autem videmur asserere oppositum: siquidem pronuntiamus, vitam contemplatricem esse homini consentaneum secundùm potiorem sui partem, quæ est mens. Quicquid enim homini competit secundùm aliquid proprium ipsius, est quid proprium hominis, quà homo est. At contemplatio, ex modò dictis, competit homini secundùm mentem, quæ est aliquid maximè proprium ipsius. Ergo contemplatio, seu vita contemplatrix, est aliquid proprium hominis, quà homo est.

21. Resp. utramque doctrinam facilè cohærere. Dum enim suprà dixit Aristoteles vitam contemplatricem nòn esse propriam hominis, loquebatur de homine ut quoddam totum, sive complexum est ex animo & corpore: qua ratione solùm exercet actiones ab animo simul & corpore dependentes, inter quas non censetur contemplatio. Cùm verò in extrema capitis parte docet, contemplationem competere homini, seu esse propriam ipsius; non loquitur de homine adæquatè considerato, sive quatenus complexum quoddam est: sed solùm inspecto secundùm partem superiorem & præstantiorem, quæ est anima, seu mens sapientiæ habitu prædita. Juxta hanc enim considerationem maximè proprium, seu consentaneum est ipsi æterna & divina contemplari. Quare meritò rejicit Aristoteles existimationem Hesiodi, Anaxagoræ, & Socratis, si velint contemplationem veritatis non esse homini quærendam, tanquam aliquid sit omnino superius homine. Licèt enim ita sit, considerato homine in ratione totius ex corpore & anima coalescentis, & secundùm utramque partem simul operantis; non tamen inspecto secundùm id solum, quod *κυριώτατον*, sive prædominans in homine est. Unde quamvis contemplari studeat, non propterea vult altum sapere, nec contraire documento illi ejusdem Socratis, *τὰ ὑπὲρ ἡμᾶς, οὐ πρὸς ἡμᾶς, quæ supra nos, nihil ad nos*. Vide Alciatum Emblem. 102. & ibidem Cl. Minoëm, ubi plura ad rem.

Ad quæstionem hoc ipso capite profligatam de præstantia felicitatis contemplatricis supra actuosam, pertinet tota ferè doctrina capitis sequentis. Quare Obertus Giphanius censet, perperam fuisse ab Interpretibus divisum unum caput ab alio.

Vide D. Thomam 2. 2. qu. 3. art. 3. 4. 5. 6. 7 & 8. atque illius Interpretes.

CAPUT OCTAVUM.

De Felicitate activa, & præcipuo munere operationis.



SECUNDO autem est ea vita, quæ à virtute alia manat. Operationes enim, quæ ab hac prodeunt, humanæ sunt. Nam justa, & fortia, & cætera, quæ à virtutibus proficiscuntur, inter nos ipsos agimus, in commerciis, & necessitatibus, atque actibus communibus, & item affectibus unicuique servantes decorum: hæc autem omnia constat esse humana. Nonnulla autem à corpore provenire videntur, & multùm virtus morum cum affectibus juncta est. Conjuncta est etiam & prudentia moris virtuti, & hæc prudentiæ: si principia quidem prudentiæ à virtutibus ipsis emergant, rectum verò moris virtutum à prudentia manat. Cùm autem hæ sese sic habeant, ut à se mutuò pendeant, sintque conjunctæ affectibus, circa ipsum compositum fuerint. At compositi virtutes humanæ sunt. Quare & ea vita, quæ ab ipsis proficiscitur, & felicitas humana est. Mentis autem, est separata. Atque tantùm de ipsa sit dictum: exactè nanque dicere, proposito majus est. Videbitur autem & externa affluentia perparùm, aut minùs indigere, quàm moralis. Opus est enim utrisque necessariis rebus. Atque sit æquè: quanquam circa corpus, & res tales civilis homo magis elaborat: parva enim differentia fuerit. In operationibus autem non mediocriter different. Etenim liberali quidem, ad liberalitatis operationes exercendas: & justo ad retributiones, pecuniis opus erit. Voluntates enim non sunt manifestæ. Simulant autem & qui non sunt justi, agere justè velle. Forti autem opus est potentia, si agit aliquid eorum, quæ à virtute proficiscuntur: & potestate etiam temperanti. Quo nanque modo aut hic, aut cæterorum quisquam manifestus erit? Quæritur autem utrum magis proprium sit virtutis electio, an ipsi actus: quippe cùm in utrisque virtus consistat. Atque constat in utrisque perfectum ipsum consistere. Ad actus autem multis indiget: & quò majores, pulchrioresque sunt, eò pluribus indiget. At contemplanti nullis hujuscemodi rebus ad operationem est opus: quin & ipsæ impedimento ferè sunt ad contemplationem. Sed hoc ipso, quo homo est, atque cum pluribus vivit, expedit ea agere, quæ à virtute proficiscuntur: indigebit igitur talibus ad ea agenda, quæ ad hominem spectant. Atque felicitatem perfectam contemplativam quandam operationem esse, hinc quoque fuerit manifestum. Deos enim maximè beatos esse putamus, atque felices. At quosnam actus tribuere illis oportet, justosne?

An

An ridiculi videbuntur, si commutent, & deposita reddant, & hujusmodi cætera agant? At fortesne, propterea quòd formidolosas res sustinent, periculaque subeunt honestatis ipsius caussâ? An liberales? At cuinam dabunt? Absurdum est insuper, si nummos etiam habeant, aut aliquid tale. An temperantes? at quidnam fuerint? An laus est importuna, si pravas dii cupiditates non habere dicantur? Ita per omnia discurrenti, cuncta, quæ sunt circa actus, parva quædam, & non digna diis immortalibus sanè videntur. At verò vivere ipsos universi putant: quare & operari. Non enim oportet illos, ut Endymionem ajunt, dormire. Viventi igitur ei, cui actio, & multò magis effectio non tribuitur, quidnam aliud præter contemplationem restat? Quare Dei operatio præcellens beatitudine, contemplativa sine controversia fuerit. Et humanarum Igitur operationum eâ homo est summè felix, quæ illi maximè est cognata. Signum est hujus, & animalia cætera felicitatis expertia esse, tali penitus operatione privata. Nam diis quidem tota est vita beata, talem habentibus operationem: hominibus autem quoad ipsos talis operationis quædam inest similitudo. At animalium cæterorum nullum prorsus est felix: quippe cùm nulla ex parte particeps sit contemplationis. Quousque igitur contemplatio sese extendit, eòusque sese extendit & felicitas ipsa: & quibus contemplatio magis inest, iis & felicitas magis inest, non per accidens quidem, sed per ipsam utique contemplationem: hæc enim per seipsam est pretiosa. Quare felicitas contemplatio fuerit quædam. Est autem opus huic & prosperitate externa, cùm sit homo. Natura nanque ipsa non est ad contemplandum sufficiens: sed & corpus sanum esse oportet, & alimenta, reliquumque famulatum adesse. Non tamen putandum est, multis, ac magnis ei opus fore, qui futurus est felix, si fieri non potest, ut sit beatus sine bonis externis. Neque enim sufficientia, neque judicium, neque actus, in exuperatione consistit: sed fieri potest, ut & non principes terræ, ac maris agant honesta: Etenim mediocribus felicitatibus potest quispiam agere per virtutem. Atque id clarè cernere licet. Privati nanque non minùs agere videntur res bonas, quàm qui sunt in potestatibus constituti: imò etiam magis. Satis autem est tot facultates habere. Erit enim ejus vita felix, qui per ipsam operatur virtutem. Solon etiam bene fortasse de felicibus sensit, qui quidem eos esse felices dixit, qui mediocriter res habuerunt externas, & pulcherrimas res (ut putabat) egere, modesteque vixêre. Fieri enim potest, ut mediocria possidentes agant ea, quæ agere oportet. Videtur autem & Anaxagoras non locupletem, neque potentem felicem ipsum existimâsse, cùm dixisset, se non mirari, si quis absurdus multitudini videatur: hæc enim sentiens res solùm externas, his judicare tantummodo solet. Consentaneæ igitur nostris sententiis, & sapientum opiniones sunt: at enim habent quidem & talia quandam fidem. Veritas tamen in iis, quæ in actionem veniunt, ex operibus judicatur, & vita. In his enim præcipuè certitudo veritatis consistit. Considerare enim oportet ea quæ anteà dicta sunt, ad opera referentes, & vitam. Et si consona sunt operibus, accipienda sunt: sin verò discrepant, verba sunt tantùm putanda. At verò qui mente operatur, & eam colit, disponitur optimè: is & amicissimus diis immortalibus est. Nam si dii curam humanarum rerum, ut existimatur, aliquam habent, rationi sanè consentaneum fuerit ipsos eo gaudere, quod est optimum, maximeque sibi cognatum: hoc autem fuerit, ipsa mens. Et in eos, qui maximè hoc amant, atque honorant, beneficia vicissim conferre, tanquam curam iis, quæ sibi sunt chara, ac diligentiam adhibentes, & rectè, beneque agentes. At constat, hæc omnia maximè sapienti inesse. Amicissimus igitur sapiens ipse diis immortalibus est. Eundem autem conveniens est & felicissimum esse. Quare sapiens hoc quoque modo maximè fuerit felix.

SUMMA

SUMMA ET EXPLANATIO CAPITIS OCTAVI.

Virtutem moralem ac Prudentiam in bonis humanis versari, ac competere homini, quatenus animo & corpore constat. Porrò Felicitatem contemplatricem esse præstantiorem, quàm actuosam. Vir felix qualiter se gerat in rebus externis.

SUPERIORI capite disputatum est de Felicitate illa, quæ in contemplando posita est. Nunc agit Arist. de ea quæ activa, seu politica dicitur: & summatim decernit ac probat, illam consistere in operibus moralium virtutum, ac prudentiæ. Dividit verò caput in tres partes. In prima monet, omnem moralem virtutem, ac Prudentiam versari in bonis humanis, & easdem competere homini quatenus constanti ex animo & corpore. In secunda docet, Felicitatem vitæ contemplatricis perfectiorem esse, quàm operatricis, sive actuosæ vitæ. In tertia denique præscribit modum, quo se habet vir felix in rebus externis.

2. Circa primam partem præmittit, actiones virtutum moralium esse humanas, & prudentiam in rebus humanis versari, atque eas omnes virtutes in id potissimum tendere, ut moderentur & perficiant hominem, prout constantem animo & corpore. Id verò ut singulatim edisserat, præmittit, esse aliam Felicitatem distinctam à superiùs explicata, inferiorem, & secundariam; quæ consistit in actionibus humanis secundùm virtutes; ut justitiam, Fortitudinem, & alias, quæ versantur in actionibus & affectibus honestis naturæ humanæ. Prior illa Felicitas contemplatrix, capite præcedenti appellata est divina, quòd sedem habeat in sola hominis mente, qua æterna & divina speculatur, in secretiori animæ recessu. Posterior verò, de qua nunc agimus, humana dicitur: quoniam posita est in actionibus virtutum & prudentiæ, quæ certè sunt humanæ; quoniam in rebus humanis versantur. Quòd ferè sic probat. Omnium moralium virtutum & prudentiæ actiones, aut versantur in rebus externis, quæ in usum hominum veniunt; qualiter opera justitiæ, Fortitudinis, & aliarum quarundam virtutum, juxta quas aliquid inter nos commutamus, distribuimus, aut qualitercunque agimus: aut versantur in necessitatibus, seu indigentiis hominum sublevandis; ut Liberalitas, Magnanimitas, Clementia, & aliæ quædam. Aut denique spectant corpus ipsum, & moderationem perturbationum animi: ut Temperantia, Mansuetudo, & aliæ permultæ, quibus curæ est moderatio affectuum. Prudentia autem omnibus iis præscribit modum in operando: Atqui omnia prædicta continentur intra metas rerum & actionum humanarum. Ergo omnes virtutes morales, & ipsa prudentia, versantur in rebus & actionibus humanis.

3. Verùm adhuc speciatim idipsum docet de prudentia, nimirum, versari in rebus & actionibus humanis. Probat autem hoc pene modo. Quamvis Prudentia sit virtus intellectualis, est tamen colligata cum virtutibus moralibus, veluti earum norma & lex: ut ostensum fuit lib. 6. c. 13. dissidetque longè à Sapientia, quæ versatur in rebus divinis, æternis, & longè superioribus, quàm sint res humanæ: quod & ibidem cap. 12. traditum est. Hoc autem supposito, ratio sic procedit. Omnis moralis virtus versatur in actionibus & rebus humanis. Atqui prudentia, licèt sit virtus intellectualis, versatur in eadem materia moralium virtutum. Prudentia igitur, licèt sit virtus intellectualis, versatur etiam in actionibus & rebus humanis. Major nuper probata fuit. Minor autem suadetur ab Arist. quoniam principia prudentiæ sumuntur ex virtutibus moralibus. Fines enim virtutum moralium sunt principia prudentiæ, accipientis ea, veluti certa & explorata, ac deinde procedentis ad eligenda adjumenta, seu media conferentia in eosdem fines virtutum obtinendos. At nequit prudentia versari in mediis conferentibus ad obtinendos fines virtutum moralium, nisi & in earum materia versetur, ut patet. Prudentia ergo versatur in eadem materia virtutum moralium.

4. Addit, virtutes morales, & prudentiam ipsam, versari in perficiendo toto homine, prout coalescente ex anima & corpore indivisim. Id autem probat: quia tam virtutes morales, quàm prudentia, versantur in moderandis perturbationibus: ut sæpè ostensum est in hoc Opere, præsertim lib. 2. c. 2. & 3. At perturbationes competunt homini, quatenus constanti ex anima & corpore indivisim ut patet. Virtutes ergo morales, & ipsa prudentia, versantur in moderando, seu perficiendo homine, quatenus constante ex anima & corpore indivisim. Quare longè dissident à Sapientia, quæ solùm perficit hominem secundum præstantiorem sui partem; nimirum, intelligentiam, seu mentem, juxta dicta præcedenti capite. Præterea id probat: quia virtutum opera habent quodammodo ortum ex varia corporum temperatione, vi cujus aliqui ad justitiam, alii ad Temperantiam, alii ad alias virtutes sunt proclives, juxta dicta libro 6. cap. ult.

5. Circa secundam partem decernit, Felicitatem contemplatricem esse præstantiorem, quàm actuosam. Sed priusquam id ex professo doceat, reponit, quòd paullò antè tradiderat, tam prudentiam, quàm virtutes morales, quatenus distinctas à Sapientia, esse positas in toto homine perficiendo, prout est totum quoddam ex corpore & animo coalescens; non verò in altera ejus parte tantùm. Hinc verò infert, Felicitatem activam, sive practicam etiam esse positam in perficiendo toto homine, atque adeò humanam omnino esse. Id planè probatur ex præsupposito. Felicitas enim practica, seu activa, consistit in actionibus virtutum moralium & prudentiæ. Atqui omnes actiones virtutum moralium, & prudentiæ positæ sunt in

in toto homine perficiendo, ideoque prorsus humanæ sunt. Felicitas ergo practica, sive activa, posita est in toto homine perficiendo, ideoque prorsus humana est. Unde & infertur, præstantiorem esse Felicitatem contemplativam; quoniam hæc non perficit hominem totum, sive secundum utramque partem, sed secundùm alteram & præstantiorem tantùm, qua divinum aliquid est, ut cap. præced. dicebatur. Quare Felicitas contemplativa non est propriè humana: quia non perficit totum hominem: sed longè sublimior, & propria mentu ac *κεχωρισμένη*, *separata*; id est, libera & independens ab officio corporis. Quod tamen hoc loco monet non esse tradendum exactè, quia præter rem esset & jam lib. 3. *de Anima* explicatum fuit.

6. Potest antem sub hac formula probari excessum Felicitatis contemplativæ suprà activam. Quicquid perficit subjectum prorsus liberum à materia, & quodammodo divinum, est longè præstantius, quàm id quod perficit subjectum constans materia, & prorsus mortale, atque humanum. Atqui contemplativa Felicitas perficit solam mentem, quæ est subjectum prorsus liberum à materia, & quodammodo divinum; activa verò perficit totum hominem, qui est subjectum constans materiâ, & prorsus mortale, atque humanum. Ergo contemplativa Felicitas est longè præstantior, quàm activa.

7. Secunda ratio, qua probat eam Felicitatis contemplatricis præstantiam supra activam, sive practicam, sic ferè ab Arist. proponitur. Omnis illa muneris functio, vel actio, quæ paucioribus bonis externis eget, præstantior est, quàm quæ indiget pluribus. At contemplativa Felicitas paucioribus bonis externis eget, quàm activa. Ergo & præstantior Felicitas est. Major patet: quia omnis illa muneris functio, vel actio, quæ paucioribus bonis externis eget, est magis sibi ipsi sufficiens, quàm quæ indiget pluribus. At quicquid est magis sibi ipsi sufficiens, etiam præstantius est. Ergo omnis illa muneris functio, vel actio, quæ paucioribus eget, præstantior est, quàm quæ indiget pluribus. Jam minor illa præcipui syllogismi suadetur ab Arist. quia licèt uterque felix, nimirum, & contemplator, & actor, egeant subsidiis vitæ conservandæ necessariis, ut victu & vestitu; attamen in operibus virtutum, & actionibus exercendis, posterior eget longè pluribus bonis externis, quàm prior. Etenim Felicitas activa, sive practica, ut in actum Liberalitatis procedat, vel Magnificentiæ, eget pecunia, aut opibus: ut in actum justitiæ prodeat, eget, aut facultatibus ad reddendum alteri debitum, aut authoritate ad faciendam distributionem. Felix autem contemplationi deditus, qua parte contemplator est, sibi ipsi sufficit; neque iis extrariis adjumentis opus habet; cùm ejus functio posita non sit in dando, aut distribuendo. Ergo contemplativa Felicitas paucioribus bonis externis eget, quàm activa.

8. Sed objicit sibi difficultatem, quæ oriri posset ex indigentia hac bonorum externorum in justo & liberali viro. Potissima enim functio justi, & liberalis viri, aut quacunque alia morali virtute præditi, non est opus ipsum externum dandi, aut distribuendi, sed bona voluntas, sive propositum, quo non præeunte, nullo modo opus ipsum in re poneretur. At bona voluntas, sive propositum ejusmodi, non eget bonis externis, cùm sit aliquid internum, sive animo inhærens. Ergo potissima functio justi, & liberalis viri, aut quacunque alia morali virtute præditi, non eget bonis externis: Ergo neque iis eget Felicitas activa, quæ in ea functione propria virtutum potissimam sedem habet.

9. Respondet Arist. ita quidem esse, ut præcipua virtutum functio in interiori actu, seu voluntate, posita sit: verumtamen virtutes illas, quæ non prodeunt in lucem, sive in apertum non se proferunt, obscuras esse. Multi etiam se simulant liberales, ac justos, & de seipsis voluntatem illam, sive internum propositum prædicant, qui tamen non propterea justi, aut liberales habentur; quoniam nihil ejusmodi agunt foris. Ergo ut virtus moralis obscura non sit, aut vera habeatur, necessum est ut reipsa, sive operibus honestis in apertum se proferat. Cumque hoc nequeat præstare sine bonis externis, ut probatum est; planè infertur, functiones, seu actiones moralium virtutum egere bonis externis. Felicitas autem contemplativa, cùm in solo recessu animæ posita sit, neque ex se inferat aliquod opus ejusmodi; non indiget externis bonis, nisi iis tantùm, quæ necessaria sunt ad conservationem vitæ.

10. Hinc autem monet, oriri aliam quæstionem. Si enim virtus non solùm exercetur interno voluntatis actu, sed etiam opere externo, & sine hoc obscura est, ut modò diximus, meritò dubitari potest, quodnam eorum exercitiorum sit in virtute morali præcipuum; an internum electionis, an potiùs *externum operationis. Respondet autem Aristoteles huic dubitationi*, internum electionis actum in virtute morali præcipuum ac primum locum habere: cæterùm adhuc opus esse actu externo ad perfectionem ejusdem virtutis: quia cùm humana sit, & quæ convictum aliorum spectat, nequit habere perfectionem sibi congruentem intra arcanos voluntatis recessus, nisi præterea lucem aspiciat, & in actum exteriorem se proferat. Hoc autem præstare nequit absque bonis externis, quamvis secundaria sint, & mera virtutis exercendæ instrumenta. In Felicitate verò contemplativa longè alia ratio est; quoniam tota illa in interno actu consistit, & nullis bonis externis eget, adhuc secundariò, ut perfecta existat, nisi iis dumtaxat, quæ ad vitæ conservationem necessaria sunt. Quin potiùs externa bonorum affluentia posset impedimento esse contemplationi; quoniam affert multiplices curas, & distrahit animum ad plura; cùm tamen contemplator debeat in unam animi vacationem, ac necessum ab hisce fluxis & caducis rebus, vires suas exerere.

11. Rursus & indidem alia suboritur difficultas. Si enim juxta Arist. hoc loco, virtutis moralis functio præcipua & primaria in solo actu interno posita est; oportebit dicere quamlibet virtutem moralem adquiri posse absque actionibus externis in materia ipsius, ex sola consuetudine internorum actuum. Aliunde verò obstare videtur, quòd idem Arist. nunc pronuntiet, obscuram esse virtutem & imperfectam, nisi in actum exteriorem prorumpat. Respondeo, posse intimum virtutis moralis habitum generari, & absolutè augeri internis actibus, identidem, seu frequenter exercitis,

circa

circa materiam illius absolutè possibilem, quamvis per accidens, & ex solo defectu externorum subsidiorum, aut occasionis opportunæ, non sit locus ad externa opera ejusdem virtutis exercenda. Quod non solùm hoc loco insinuat satis Arist. sed & lib. 4. cap. 2. dum docet, Liberalitatem non in multitudine donationum sitam esse, sed in habitu interno virtutis: ideoque liberalem esse posse, non modò divitem hominem, qui plura donare potest, sed & pauperem, qui nulla, aut exigua. Hoc autem non diceret, si ex ipsius mente externa opera essent simpliciter necessaria ad gignendum & augendum virtutis moralis habitum. Neque obstat quod in præsentiarum docet, obscuram esse virtutem, & imperfectam sine actu externo. Non enim loquitur de virtute morali quoad perfectionem intrinsecam, essentialemvè; neque de illa, ut primò adquiritur, & simpliciter augetur: sed solùm quoad perfectionem extrinsecam & civilẽ, quæ potissimùm spectatur in humano convictu.

12. Tertia Ratio. Illa actio, quam Deo tribuimus, excellentior est eâ, quam ipsi negamus. At contemplatio est actio, quam Deo tribuimus: operat ones verò virtutum moraliũ sunt actiones, quas Deo negamus. Ergo contemplatio est actio præstantior, quàm operationes virtutum moralium: ac proinde Felicitas contemplativa est excellentior, quàm activa. Consequentia quoad utramque partem est perspicua. Major patet: quia perfectioribus perfectiora tribuimus, & ab iis excludimus quæcunque minùs perfecta sunt. Minor autem suadetur ab Aristotele: quia deos, inquit, putamus beatos & felices esse. At non existimamus eos beatos, quasi exerceant actiones virtutum moralium. Non enim actiones justitiæ: quoniam ridiculi existimarentur, si exercerent commercia, aut deposita redderent, atque alia ejusmodi facerent. Non actiones Fortitudinis: cùm non sustineant formidolosa, subeantvè pericula: neque enim hoc alicujus honestatis, aut excellentiæ in iis esset. Non actiones Liberalitatis: cùm nihil mutuò sibi dare possint, nec pecuniâ utantur, aut opus habeant. Non actiones Temperantiæ: quoniam illæ solùm in corporea natura, & perturbationibus obnoxia, inveniri possunt. Dicere autem, deos esse liberos à perturbationibus, seu non habere pravas cupiditates, est exigua laus, & quæ magis illorum perfectionem videatur deprimere, quam extollere. Denique, percurrenti singulas actiones virtutum moralium, inquit, apparebit eas omnes esse longè inferiores, & indignas, quæ diis tribuantur. Ergo diis non tribuimus actiones virtutum moralium, ac proinde nec Felicitatem activam in iis consistentem.

13. Quod verò iis tribuatur actio contemplandi, (seu Felicitas speculativa) quæ est altera illius præcipuæ minoris pars) probat Arist. hoc penè modo: diis enim tribuitur aliquod actionis. Ergo cùm actio eiusmodi non sit effectio, seu operatio, ut probatum est nuper; restat ut iis tribuatur actio speculativa, ac proinde contemplatio. Assumptionem, in qua est difficultas, suadet dupliciter. *Primò:* Quia dii ab omnibus putantur vivere. At vita est actio, cùm sit motus à principio intrinseco se movente. Ergo dii ab omnibus putantur agere, seu esse in actione vitæ. *Secundò*: Nemo, nisi insanus, existimabit deos dormire, ut Endymionem illum, qui putatus fuit semper dormiens, propterea que *ἀθάνατος, καὶ ἀγήρως μένων, immortalis, & expers senii manens*. Unde & in proverbium abiit *Endymionis somnus*: quem dormire dicuntur quicunque aut nimiùm dormiunt, aut vitæ molli & otiosæ se tradunt. Cui adagio aliud quoque simile est *ὑπὲρ τὸν Ἐπιμενίδην κεκοίμηκας, Ultra Epimenidis somnum dormisti*. Quod est apud Diogenem Laërtium, Gellium *in Noctibus Atticis*, & Lucianum *in Timone*. Eoque indicatur, Epimenidem Cretensem, cùm aliquando fessus ambularet, ingressum fuisse specum, in eaque dormisse integris quinquaginta septem annis; & expergefactum postea vidisse longè aliam rerum faciem, atque ingentem mutationem factam. Quam narrationem refert, & ut fabulosam irridet Plinius lib. 7. cap. 52.

14. Verior sanè, quàm Endymionis, & Epimenidis, imò & certus atque exploratus quondam fuit somnus cuiusdam pij, ac Sancti Monachi Religionis Nostræ: qui cùm meditaretur, animoque revolveret versum illum Psalmi Davidici, *Quoniam mille anni ante oculos tuos, tanquam dies hesterna, quæ præterit*; cùm, inquam, id secum expenderet, dubitaretque quonam modo fieri posset; inspirante Deo exivit è Monasterio ad locum vicinum: ubi recreatus armoniam cujusdam avis dulciter canentis, raptus fuit in extasim, sive somnum illum cœlestis contemplationis, quo nihil vigilantius est. Et in eo tranquillo, ac beato otio exegit plusquam ducentos annos. Excitatus autem à Deo, & existimans se paullò antea è Monasterio egressum, rediit ad illud, quasi neque hora transiisset. Sed ecce videt longè aliam Monasterii faciem: mutatam ædificii formam: janitorem alium, & Prælatum, Monacosque prorsus diversos ab iis, quos paullò antè sibi videbatur in Monasterio reliquisse. Ille urget, rogat, instat, ut recipiatur, veluti Monachus ejus Cœnobii, paullò ante egressus. Verùm cæteri putabant insanum hominem: donec rebus maturè expensis, & consultis libris antiquis, ubi nomina Monachorum scripta erant, deprehensum fuit certò, ipsum tot annis dormiisse, aut potiùs contemplationi vacàsse, putantem id brevissimo tempore peractum. Monachus verò paullò post receptis juxta ritum Ecclesiæ Sacramentis, felicissimè, & sanctissimè obiit, atque impollutum Deo spiritum reddidit.

15. Itaque Arist. ut probet contemplativam actionem esse præstantiorem, quam practicam, docet, probatque, in Deo solùm esse locum actioni contemplativæ; non autem practicæ, neque operationi virtutum moralium, quas arbitratur nullatenus esse dignis Deo, sed longè inferiores, quàm ut ipsi adscribantur.

16. Cæterùm doctrina hæc intelligenda est ita, ut excludantur à Deo omnes virtutes morales, quę ex sua ratione formali exprimunt imperfectionem aliquam, vel minorem decentiam: si verò aliqua sit, quæ nullum ejusmodi nævum afferat, ea planè tribuenda est Deo. Ac primò quidem oportet ipsi adscribere, non solùm actionem contemplativam, qua seipsum intuetur; sed etiam practicam, qua creat & producit alia à se: & quidem indistinctam ab ipso actu necessario voluntatis, quo Deus seipsum amat. Deus enim, cùm lumine naturæ cognoscatur summè perfectus, & caussa rerum omnium, non est putandus velle liberè alia à se per actum diversum in entitate, aut actualitate, ab eo actu quo seipsum necessariò amat: sed per eundem ipsum, cum aliqua connotatione ad creaturam contingenter existentem

in aliqua temporis differentia. Illa autem actio est practica, quoniam verè caussat aliquid extra ipsum Deum. Neque hanc actionem putandus est Deo in præsenti negare Arist. qui sæpe in Physica & Metaphysica docet, Deum esse primam omnium caussam, & omnis mutationis expertem. Solùm itaque Deo negat actionem practicam, quę fit operatio virtutum moralium; quoniam has omnino excludit à Deo.

17. Veniamus igitur ad morales virtutes, ut paullò antè præmisimus: & facem præferat S. Thomas 1. p. q. 2. art. 1. ex cujus doctrina intelligetur, quo sensu virtutes morales habeant, vel non habeant locum in Deo. Dicendum itaque est, tam ad mentem S. Doctoris, quàm Arist. hoc loco, nullum habere in Deo locum virtutes illas morales, quæ ex sua formali ac propria ratione in moderandis animi passionibus, sive perturbationibus versantur. Ejusmodi autem sunt Temperantia, quæ cupiditates voluptatum corporis frænat: Fortitudo, quæ timorem & audaciam cohibet: Mansuetudo, quæ moderatur indignationem, & iram: justitia commutans, quæ præcipuè in emptionibus, venditionibus, permutationibus, & contractibus posita est. Omnes enim eæ virtutes, & nonnullæ aliæ iis affines, tam ex parte subjecti, quàm sui ipsarum, imperfectionem claudunt, aut saltem minorem decentiam; ideoque locum habere nequeunt in Deo, nisi per metaphoram quandam, & valde impropriè.

18. Loquendo autem de justitia distribuente, affirmat S. Thomas (nec videtur dissentire Arist. imprætenti) Deo adscribi debere: idque probat hac ferè ratione, ut interpretatur Cajetanus. Justitia distribuens ex propria & formali ratione id habet, ut tribuat unicuique pro merito & dignitate: quemadmodum apparet in optimo rectore cujuslibet multitudinis, Reipublicæ, aut familiæ. Atqui totum id competit Deo, in gubernatione hujus Universi. Cum enim creaturas condiderit perfectione inæquales, non eadem omnibus tribuit, sed diversa, pro varietate naturarum, atque unicuique quod suum est, sive congruum sibi. Ideo homini ex rationali animo & corpore constanti tribuit intellectum & sensum: cæteris animantibus sensum dumtaxat: plantis vim, qua se intus nutriant & augeant: gravibus & levibus qualitates, quibus centrum suum quærant: aliis denique rebus facultates & præsidia opportuna ad tuendam servandamque naturam ipsorum propriam. Justitia ergo distribuens verè competit Deo. Quare idem S. Thomas laudat sententiam Dionysii cap. *de Divin. nominibus*, prope finem, & cap. 9. prope medium, ubi inquit. *Videre oportet in hoc verum esse Dei justitiam, quòd omnibus propria tribuit, secundùm uniuscujusque existentium dignitatem; & uniuscujusque naturam in proprio salvat ordine, ac virtute.*

19. Quare justitia distribuens Deo asserenda est, quamvis excellentior & longè sublimior, quàm quæ hominibus competit: similiter & subjunctæ quædam virtutes, seu eidem agnatæ, ut Liberalitas, & Magnificentia: non quidem prout faciunt sumptus parvos, aut magnos in commodum aliorum (siquidem Deus nullos sumptus facit) quoniam nō exuit amittitvè dominium earum rerum, quas donat, ut in nobis accidit: sed quatenus dat omnibus affluenter, absque ullo intuitu utilitatis: in quo consistunt eæ virtutes secundùm suam rationem formalem. Aristoteles ergo dum videtur Liberalitatem hoc loco excludere à Deo intelligendus est de illa, quæ facit sumptus, & per eos alienat dominium rei datæ ab ipso dante: non verò de ea, quæ inclinat ad liberalem, & gratuitam donationem. Aliæ autem virtutes morales ex propria & formali ratione positæ in moderandis perturbationibus, excludendæ à Deo sunt, ut suprà dicebamus. Idque etiam agnovit Cicero lib. 3. *de Natura Deorum*, nisi quòd malè virtutes intellectuales Deo negavit, & justitiam distribucntem. Verba sunt. *Nam justitia, quæ suum cuique distribuit, quid pertinet ad Deos? Hominum enim societas, & communitas, ut vos dicitis, justitiam procreavit. Temperantia autem constat ex prætermittendis voluptatibus corporis: cui si locus in cœlo est, etiam voluptatibus. Nam fortis Deus intelligi qui potest? in dolore, an in labore? an in periculo? quorum Deum nihil attingit.* Simile aliud testimonium est ejusdem *in Hortensio*, allegatum à Div. Augustino lib. 4. *de Trinit.*

20. Quibus adnotatis pro illustratione textûs Aristotelis, ratio illa tertia ipsius, sic breviter instauratur, & in synopsim redigitur. Felicitas illa, secundùm quàm homo magis Deum imitatur, & ipsi similis est, præstantior censeri debet. Atqui secundùm Felicitatem in contemplatione positam homo magis Deum imitatur, ipsique similior est, quàm secundùm practicam consistentem in exercitio virtutum moralium, quibus moderamur perturbationes animi; cum illa prior locum habeat in Deo, non autem hæc posterior. Felicitas ergo in contemplatione posita præstantior censeri debet, quàm practica consistens in exercitio virtutum moralium, quibus moderamur perturbationes animi.

21. Quarta ratio in idem probandum sic proponi potest ad mentem Arist. Illa actio est præstantior, proindeque aptior constituendæ Felicitati, quæ remotior est à belluis & magis propria utentium ratione. Atqui actio contemplandi est remotior à belluis, & magis propria utentium ratione, quàm actio virtutis moralis, ideoque aptior Felicitati constituendæ. Ergo & contemplativa Felicitas est præstantior, quàm activa. Utraque consequentia est perspicua. Major patet: quia actio propria præstantioris subjecti, & ab imperfectione remotior, debet esse præstantior: utpotè procedens à præstantiori virtute activa, & nobiliori agente. Minorem verò probat Arist. quia actio contemplandi nullum omnino locum habet in belluis, cum sit actio purè spiritualis: quæ proinde Deo & substantiis separatis maximè competit: hominibus autem in gradu inferiori, & belluis nullo modo. Actiones autem virtutum moralium quodammodo, sive per quandam similitudinem, in belluis conspiciuntur. In quibusdam enim earum apparent simulacra quædam virtutum moralium.

22. Quod probatur excurrendo per quasdam animalium species, in quibus ea virtutum vestigia apparent. Aristoteles ipse lib. 9. *de Historia Animalium* tradit, in camelis eam esse pietatis & reverentiæ in parentes similitudinem, ut ne coacti quidem conjungantur matribus suis. Quin & aliquando contigisse, ut cùm admissarii copia non haberetur, curator camelum mitteret in matrem copertam: sed eum post accessum, cognita matre, eo pudore suffusum, simul & ita concitatum fuisse, ut impressо morsu curatorem interficeret, veluti authorem ejus sceleris. Eodem quoque loco narrat, Scytharū Regi

Regi fuisse elegantem corpore, atque indole equã, marium pullorum præstantium procreatricem: eorumque unum cæteris pulchriorem admissum & oblatum genitrici, ut ex eo procrearet filios, constanter recusasse. Cùm verò opertæ matri & ignotæ se adjunxisset, veluti pudore actus, fugam arripuit, & se præcipitem dedit. Hæc duo pietatis exempla profert in belluis Arist.

23. Addenda autem sunt specimina aliarum virtutum moralium, in elephantis præsertim: ac primò quidem Religionis umbram præseferunt; quoniam Solem exorientem adorant, & novam Lunam: ut testantur Plutarchus, Ælianus lib. 7. cap. 44. & Plinius lib. 4. cap. 10. his verbis: *Animalium maximum elephas, proximumque humanis sensibus, quippe intellectus illis sermonis patrii, & imperiorum obedientia, officiorumque, quæ didicère memoria; amoris & gloriæ voluptas: imò verò, quæ in homine rara, probitas, prudentia, æquitas. Religio quoque, Syderum, Solisque ac Lunæ veneratio.* Ubi non Religionem modò, sed & plures alias virtutes in elephantis expressit. Justitiæ quoque vindicatricis species in iis affulget. Cujus duo exempla memorat Ælianus. Primum refert lib. 10. cap. 15. in hæc ferè verba. Romæ, imperante Tito, cujusdam magistri elephantorum uxor cum altero mœchabatur: verùm quidam ex elephantis inspecto scelere utrumque transfixit dentibus, & interfectos adulterii socios servavit, quoadusque dominus veniret, consciusque fieret, tam criminis commissi, quàm justæ ultionis. Alterum narrat lib. 8. cap. 17. valde affine præcedenti in suum ipsius magistrum, & adulteram fœminam.

24. Castitatis etiam imago quædam in elephantis apparet, teste Arist. lib. 5. *Historiæ animal.* cap. 16. ubi tradit, marem, quam semel inierit, non ultra tangere: & interposito triennio repetere coitum, sed eum alia. Plinius quoque lib. 8. cap. 4. Probitatem iis adscribit tantam, ut si hominem inveniant in agro, non offendant, cùm facilè possint; quin potiùs illi demonstrent iter, ut rectâ procedat. Pietatem quoque in magistros iis tribuit lib. 5. usque adeo, ut quandoque propter obitum eorum dolore, atque inædia contabuerint. Similiter & ita pios tradit esse erga prolem suam, ut urgentibus venatoribus malint capi, aut cædi, quàm natos periculo objicere. Quin & iis magnam esse reverentiam in sene, ideoque juniores senioribus cedere in cibo, potu, ac loco. Fidelitatis quoque exemplar mirum est quod idem Ælianus lib. 10. cap. 14. & Athenæus lib. 19. cap. 30. referunt, his pene utriusque verbis. *Antigono Regi elephas fœmina fuit. Evenit ut in obsidione oppidi Magarensis puerum pareret uxor Indi elephantistæ. Is suâ linguâ commendat infantem inter bellicas turbas elephanti (ita nomen ejus fuit) Niceæ. Capit illa seriò in fidem: & omnia officia exhibet, quæ piissima aliqua nutrix, sive mater. Infans ante pedes ejus deponi debebat: nisi fieret, cibum non capere, iram omnibus signis ostendere, & dolorem: gaudere contra eo adjacente; & tunc cunas movere ad oblectandum, aut somnum conciliandum: tum ventilare, & pellere muscas; quod faciebat sanè scitè, arundinis ramum promuscide sua mutitans. Atque hæc officia interdum usurpabat elephas maritus.* Hactenus prædicti Authores.

25. Ex quibus omnibus, aliisque pluribus hujusmodi, quæ consultò omittimus, patet, veram esse propositionem illam, in qua assumebatur, belluis esse similitudinem quandam earum actionum, quæ ex virtutibus moralibus procedunt, quamvis nullum specimen præbeant actionis in contemplando positæ; quoniam hæc purè intellectualis est, & in qua solus homo Dei, atque Intelligentiarum materiæ expertium, similitudinem refert. Cùm igitur Felicitas perfecta sit ponenda solùm in eo, quod Deo, & Intelligentiis, atque hominibus per imitationem competit, non autem in illo, cujus imago quædam etiam in brutis cernitur; consequens est, ut perfecta Felicitas non in actionibus virtutum moralium posita sit, sed in actu contemplationis.

26. Confirmat Arist. quia quò perfectior est contemplatio, eò major censetur Felicitas: & tantundem Felicitatis habere quis censetur, quantùm habet contemplationis. Deus enim summè felix est, quia summum contemplationis gradum attingit. Inter substantias intelligentes, tum separatas, tum & materiæ concretas, illa felicior censetur & est, quæ cæteris contemplatione antecellit. Felicitas igitur perfecta in contemplatione posita est præcipuè, & multò magis, quàm in actione.

27. Circa tertiam partem præscribit mensuram bonorum externorum in viro felici. Cùm enim antè tradidisset Felicitatem debere esse perfectissimam, præsertim eo quòd vir beatus sibi sufficiens sit; nunc quærit an egeat externis bonis, & in qua mensura. Respondet verò huic quæstioni, virum felicem opus habere externa prosperitate; quoniam homo est, & intra fines humanæ conditionis inclusus. Natura enim humana non est sibi satis, sive sufficiens ad contemplandum, nisi adjuvetur externis subsidiis, & prosperitate aliqua: sine quibus non poterit congruenti modo se habere. Quare vir felix primò opus habet bona valetudine, ac sano corpore; quoniam alias dolores, & ægritudines impedimento erunt animæ ad quietam & permanentem contemplationem. Secundò oportet abundare justis alimentis, idoneoque victu, & vestitu, propter necessitatem & bonam habitudinem corporis. Tertiò & opus est congruenti famulatu, quo necessaria sibi suppeditentur. Famulatu, inquam, ut Argyropilus aliique θεραπείαν interpretantur. Alii *cultum* vertunt: quasi eo nomine significetur, felici viro opus esse omnibus iis, quibus eget vita humana, ut habitatione, vestibus, armis, & re familiari.

28. Nec tamen vult ea omnia vitæ subsidia in magna affluentia felici viro competere; quoniam nec in ea copia sunt necessaria, nec opus habet magnis divitiis ad permanendum in eo felici statu contemplationis: sed sat est αὐτάρκεια illa, sive sufficentia sibi ipsi, quæ moderata sit, quæque necessitati consulat, & non indulgeat cupiditati. Idque probat ferè sic. Plura sunt necessaria ad Felicitatem activam, seu positam in actionibus virtutum moralium, quæ civilis, seu politica est, & in medio hominum convictu, quàm ad Felicitatem theoricam, sive consistentem in actu solitario & interno contemplationis. Atqui ne ad priorem quidem Felicitatem necessariæ sunt ingentes divitiæ, aut magna & exuperans bonorum externorum affluentia. Ergo multò minùs necessaria hæc sunt ad Felicitatem theoricam, sive contemplativam.

29. Porrò felicitati activæ, seu politicæ, necessariam non esse eam ingentem bonorum externorum affluentiam, probat: quia fieri potest, ut aliquis non obtinens imperium terræ, marisque, scilicet, non maximis abundans divitiis, laudabiliter se gerat in actibus virtutum moralium erga cōcives suos, & multò melius Rempublicam administret, quàm Principes ipsi, & Reges, terrâ marique dominantes. Qui enim imperio, dominatu, aut divitiis maximè affluunt, nimiùm distrahuntur, & quasi in plurimas partes dividuntur: ideoque multiplex impedimentum subeunt ad opera virtutum moralium exercenda: præsertim, cùm immodicæ opes, & ampla sæculi potestas, elationem & arrogantiam pariant virtuti repugnantem. Mediocritas verò divitiarum idonea est actionibus virtutum exercendis, quoniam & hominem in officio, seu mediocritate continet. In quam doctrinam confirmandam adducit effata, sive sententias sapientium virorum, in primisque Solonis dicenti: *πολλὰ μέσοισιν ἄριστα. μέσος θέλω ἐν πόλει εἶναι. Longè optimum mediis est: medius esse volo in civitate.* Deinde & Anaxagoræ, qui nec divitem, nec potentem esse voluit felicem virum, cùm dixit, se non miraturum, si, cùm hæc diceret, irrideretur à multis: quoniam plerique, & populares homines, Felicitatem collocant in rebus sensibilibus, & externarum rerum affluentia. Quo etiam spectat illud ejusdem Arist. *lib. 1. Eudem.* sic loquentis: *Anaxagoras Clazomenius interrogatus, quisnam beatissimus esset, respondit, nemo ex iis quos tu putas: sed is qui tibi videatur absurdus.* Quibus verbis significavit, eum esse felicem, qui, contra sensum & opinionem popularium hominum, dimitteret affluentiam externorum bonorum, & eligeret mediocritatem. Ergo ad Felicitatem politicam, seu civilem, non proficit, sed potiùs nocet magna bonorum externorum affluentia: atque adeò multò minùs necessaria est ad Felicitatem contemplativam, quæ paucioribus est contenta, & sibi sufficiens. Quò circa visum est exscribere nonnullos versus satis opportunos ex Operibus Poëticis, atque Ethicis Serenissimi Caroli Vianæ Principis, ritu ac stilo veteri Hispanorum scriptis, hinc inde excerptos:

De los bienes de fortuna
Tantos toma,
Que conserves de corcoma
Tu coluna.
Tal turpidad repugna
Ca de fecho
Non sea turable provecho
Sola Luna.
Que quanto mas adquisieres,
Mas querrás:
Pues piensa qual vale mas,
Si bien sintieres, &c.
Ca non pienses que el estado
E ascension
Augmenta la perfeccion
En maior grado.
Mas accrecienta cuidado
Ansia è pena:
Al libre pone cadena
De su grado.
En malvada tyrania
Non entiendas,
Mas de sus aboles sendas
Te desvia.
Elige la medianía
De la gente
La qual es vida placiente
Sin porfia.
Quiere aquello que pudieres,
E non mas:
Ca veemos de oy en atràs,
Si lo atendieres,
Grandes triunfos è poderes
Derribados;
E los mui desconsolados
Veer plazeres.

30. Monet verò, ea sapientium virorum effata non esse contemnenda: quoniam ii non solùm doctrinâ præstantes extiterunt, sed & honestate vitæ. Alioqui enim, id est, si verba quidem speciosa appareant, sed tamen vita & mores non consentiant doctrinæ; ait non esse fidendum ipsorum monitis, neque putandos illos oracula quædam actionum humanarum: quoniam in rebus agendis, non tam verba spectantur, quàm mores & opera docentis. Parùm enim est si sententiæ admirandæ in ore sint, dum cernuntur opera non cohærentia doctrinæ: quia populus, non tam movetur, seu excitatur ad exequendam doctrinam, quàm ad imitandum exemplum, sive vitam eorum, qui in sublimi loco sunt, & cæteris antestant. Quod tamen ita intelligendum in sano vero sensu, ut si sententiæ ipsæ Philosophorum veræ sint, & juxta honestatis præscriptum, sequendæ sint, & opere exequendæ: non quia ab iis traditæ, sed quia veritati & honestati conformes. Id enim & ratio recta præscribit, & Salvator noster monuit dum dixit, faciendū esse id quod à Pharisæis secundùm legē divinam præcipiebatur: opera verò eorum non esse ad exemplum, seu imitationem trahenda. *Quæ dicunt, facite,* inquit: *secūdùm opera autem eorum nolite facere.*

31. Denique, cùm jam docuerit quomodo se habeat vir felix circa bona externa, subdit qualiter se gerat erga se ipsum ac Deum. Ac primò quidem observat, eum agere vitam *κατὰ νοῦν, secundùm mentē.* Probatque ferè sic. Ille vitam agit secundùm mentem, qui omnia operatur, dirigitque prout præscribit recta ratio, sive virtus. At vir felix omnia operatur dirigitque, prout præscribit recta ratio, sive virtus. Ergo vir felix vitam aget secundùm mentem. Unde & sequitur ut vivat potiùs mente, quàm corpore: quoniam cùm potissimùm contemplationi vacet, quæ est opus præcipuum mentis, & nullo modo ad corpus spectat; planè sequitur, felicem hominem vivere secūdùm mentem. Ideoque ille ab Aristotele dicitur *κατὰ νοῦν ἐνεργῶν, secundùm mentem agens.* Secundò infert, eundem esse Deo charissimum: idque hoc penè pacto probat. Siqua de rebus humanis cognitio & cura est Deo (est autem maxima) par est ipsum maximè diligere, ac delectari in eo, quod optimum est, & ipsi simillimum in homine. Similitudo quippe plurimum confert in amorem. Atqui opus contemplationis est optimum, & Deo simillimum hominem faciens. Ergo par est Deū maximè diligere, ac delectari in homine, qui vacat operi contemplationis. Denique & exinde infertur præstantiorē esse felicitatem cōtemplativam, quàm activā: qui est præcipuus scopus hujus capitis, & præcedentis: quoniam per felicitatem contemplativam redditur homo Deo similior, quàm per activam: cùm contemplatio sit potissimùm actio divina, sive Dei. At quātò aliqua actio reddit subjectū Deo similius,

tantò

tantò præstantior est. Felicitas ergo contemplativa præstantior, quàm activa est.

32. Dubitari autem potest, an verè sapienterque Aristoteles præposuerit felicitatem contemplativam activæ, seu politicæ. Videbatur enim contrà existimandum duplici ratione. Prima est opposita doctrinæ nuper traditæ: quoniam, scilicet, perfectior est illa felicitas, juxta quam homo redditur similior Deo. At similior redditur Deo secundùm felicitatem activam, quàm contemplativam: quia ratione felicitatis activæ, sive actûs virtutis moralis, dicitur & est homo caussa secunda rerum, sicut Deus est prima procreans omnia per intelligentiam, ut docet Aristoteles lib. 12. *Metaph.* ratione autem felicitatis contemplativæ nihil extra se operatur homo, ideóque nullius caussa est, nec Deum imitatur in agendo extra se. Perfectior igitur est felicitas activa, quàm contemplativa. Secunda ratio dubitandi. Felicitas enim illa, quæ melioribus & præstantioribus competit, procul dubio est præstantior. Atqui activa felicitas, sive politica, melioribus, seu præstantioribus competit: ut præfectis Reipublicæ, & moderatoribus civitatum, qui debent esse cæteris meliores, & præstantiores. Ergo activa felicitas, seu politica, præstantior, quam contemplativa est.

33. In oppositum verò sunt tot rationes Arist. utroque argumento productæ ad probandum], longè præstantiorem esse felicitatem contemplativam, quàm politicam, sive activam. Quibus & accedunt nonnullæ aliæ ex eodem Arist. erutæ, quas solùm indicabo. Prima est: quia licèt utraque felicitas sit in intelligenti animæ facultate, contemplativa tamen exercetur secundùm habitum sapientiæ, qui est longè præstantior, quàm habitus prudentiæ, secundùm quem exercetur activa felicitas, ut dictum est lib. 6. Atqui exercitia habituum præstantiora sunt, quò ex habitu præstantiori exercentur. Felicitas ergo contemplativa præstantior, quàm activa est. Secunda. Felicitas contemplativa versatur circa Deum ipsum: activa autem, seu politica, circa bonum civium. Ergo prior illa versatur circa aliquid longè sublimius, quàm hæc posterior. Quare & præstantior erit: quoniam ex majori excellentia objecti capitur major habituum actuumque perfectio. Tertia. Id quod ex natura rei est finis, debet esse præstantius omni eo, quod in ipsum ordinatur, sive ipsius gratiâ fit. Atqui contemplativa felicitas ex natura rei est finis; activa autem ordinatur in ipsam, seu ipsius gratiâ fit; cum consistat in actibus virtutum moralium, qui juxta Aristotelē eò tendunt, ut compositis affectibus animi per moralem virtutem, vacemus tandem contemplationi. Ergo contemplativa felicitas præstantior est, quam activa. Denique, cum delectatio sit comes felicitatis, hæc præstantior censeri debet quatenus majorem & firmiorem delectationem parit. parit, & firmiorem, quàm activa: siquidem hæc, libera non omnino est: sive, quia in convictu politico plures occasiones tædij & pœnitentię sunt: sive quia, ut inquit Eustratius, vir politicè felix, dum quosdam plectit, afficitque supplicio, nequit non affici tædio, aut dolore aliquo. Præstantior ergo existimari debet contemplativa Felicitas, quàm politica.

34. Neque obstant duæ illæ rationes suprà objectæ, quibus oppositum assumebatur probandum. AD I. negatur assumptio, cùm iam sæpè ostensum sit, similiores nos Deo fieri per actionem contemplandi, quàm per actus virtutum moralium. Neque obstat quòd actio contemplandi nihil extra se producat, sicut actus virtutis moralis. Adhuc enim imitatur præcipuum Dei actum, sive Felicitatem essentialem, quæ non consistit in producendo alia à se, sed in contemplando seipsum. Hæc enim est perfectio necessaria Deo, in qua totam suam Felicitatem obtineret, quamvis nihil extra se produceret. Similiter ergo Felicitas præcipua hominis, qua similior Deo redditur, solùm sita est in contemplatione Dei, & rerum æternarum, veluti præstantiore actibus virtutum, quibus homo efficit, sive profert aliquid extra se.

35. Ad II. Fatemur meliorem esse Felicitatem illam, quæ melioribus & præstantioribus competit. Hæc autem non est politica, sed contemplativa. Neque obstat quod opponitur de Præfectis Reipublicæ, & Gubernatoribus civitatum. Ij enim, sicuti meliores cæteris esse debent in actibus virtutum moralium, ita & in contemplatione Dei, ac rerum æternarum. Quòd si verò solùm præditi sint perfectione activa, seu politica; minùs boni, atque omnino inferiores erunt viro contemplationi dedito. Hic enim supponitur præditus eisdem virtutibus moralibus, sine quibus nulla est solida Felicitas: insuper ornatus est excellentissimo habitu Sapientiæ, ratione cuius magis similis Deo existit, ac proinde præstantior est.

CAPUT NONUM.

Peroratio Operis.

ETenim si de his, atque virtutibus, & insuper de amicitia, voluptateve satis figurâ diximus, estnè putandum, nostrum propositum jam finem habere? An quemadmodum dicitur, non est hoc in rebus agendis finis, perspexisse, cognovisseque singulas, sed potiùs agere? Nec de virtute scire sat est, sed enitendum est, ipsam habere, ac uti: vel si quo alio modo boni efficiuntur. Si igitur verba sufficerent, ad faciendos homines bonos, multas jure mercedes, secundum Theognidem, atque magnas afferrent: & comparare ea oportet. Nunc verò juvenes quidem liberos hortari, ac provocare, moribusque ingenuis, veræque honestatis amatoribus, idoneis ad obtemperandum educatione bona jam factis, persuadere verba possunt:

possunt: vulgus autem ad probitatem incitare nequeunt. Non enim sunt tales, ut ob pudorem obtemperent, sed ob metum: nec ut à pravis ob turpitudinem abstineant rebus, sed ob pœnam. Nam quia affectibus vivunt, persequuntur quidem proprias voluptates, & ea, quæ illas efficiunt: fugiunt autem dolores oppositos. Honestatis autem, voluptatisque veræ, nullam prorsus habent animadversionem: quippe cùm eas non degustârint. Tales igitur, quænam verba traducere, moderarique possent? Fieri enim non potest, aut non facile fit, ut ea verbis mutentur ac extrudantur, quæ impressa sunt moribus, temporeque diuturno retenta. Amabile autem est fortasse: si cùm omnia essent, quibus boni fieri videmur, participes virtutis efficiamur. Fieri verò bonos, alii naturâ, alii consuetudine, alii doctrinâ putant. Natura igitur (ut constat) non in nostra est potestate: sed inest iis hominibus per caussam quandam divinam, qui verè sunt fortunati. Verba autem præceptionesve, non in omnibus vires habent, sed opus est, auditoris animum antea moribus esse cultum ad rectè gaudendum, ac abhorrendum, perinde atque terram, quæ semina sit nutritura. Qui nanque vivit cum perturbatione, non audiet ea verba, quæ dehortantur, neque intelliget. Is verò, qui ita dispositus est, qui fieri potest ut dissuadenti obtemperet? Omnino autem non verbis ipsa perturbatio, sed vi cedit. Mores igitur præcedant aliquo modo virtuti familiares oportet, amantes bonum, atque abhorrentes à turpi. Difficile autem est ut ab adolescentia rectè quis ad virtutem instituatur, non sub talibus legibus educatus. Modestè nanque vivere, continenterque, plerisque hominibus, præsertim & juvenibus, non est jucundum. Quapropter educationem, atque officia à legibus instituta esse oportet. Non enim dolorem afferent, si fuerint consueta. Fortasse autem non sufficit, dum sunt adolescentes, rectam educationem, & curam esse adeptos: sed cum oporteat viros quoque factos, ipsa agere, ac assuescere, & in his, & omnino omni in vita legibus est opus. Multitudo enim necessitati potiùs, quàm rationi, & pœnis, quàm honestati patet. Idcirco sunt, qui legumlatores oportere censent ad virtutem invitare, ac provocare honestatis gratiâ, propterea quòd ii, qui probi sunt, ob consuetudinem præcipuè obtemperabunt. Adversus autem inobedientes, & hebetiores ingenio, castigationes, pœnasque instituere. At eos, qui curari, ac emendari nequeunt, extrudere, atque exterminare. Probum enim hominem, & ad honestatem viventem, rationi obtemperaturum inquiunt esse: improbum verò voluptatem affectantem, dolore afficiendum esse perinde atque jumentum. Quapropter & eos dolores afferri oportere dicunt, qui maximè concupitis voluptatibus adversantur. Quòd si eum qui bonus futurus sit, bene educatum (ut dictum est) ac moribus bonis assuefactum esse oportet, deinde bonis exercitiis vivere, & neque invitum, neque sponte res agere pravas. Hæc autem fuerint, si mente aliqua, rectoque ordine vires habente vivatur. Opus est mente profectò, munere cujus ita hæc evenire possint. Igitur patris quidem præceptio vires non habet, neque necessitatem, neque ullius omnino unius viri, nisi rex, aut aliquis talis. Lex autem vim habet cogentem, quæ quidem est sermo ab aliqua prudentia, atque mente profectus. Et homines quidem eos odisse solent, qui appetitionibus adversantur, & si rectè id ipsum faciunt. Lex autem non est eis molesta, probitatem jubens. In sola autem Lacedæmoniorum civitate cum aliis paucis, curam adhibuisse in educatione atque officiis legislator videtur. In pluribus autem civitatibus tales res sunt neglectæ. Et ita unusquisque vivit, ut sibi placet, ritu Cyclopum filios regens, atque uxorem. Præstabilissimum igitur est, diligentiam rectamve curam adhibere communem: idque ipsum facere posse. Quod si negligitur publicè, ad unumquenque pertinet filios suos, atque amicos ad virtutem dirigere, vel saltem velle dirigere: Atque maximè id ipsum posse videbitur ex his, quæ diximus, idoneus ad leges ferendas factus. Publicas igitur diligentias, atque curas per leges fieri constat: bonas autem, per studiosas. Nec interesse quicquam videtur, scriptæ sint, an non scriptæ: unus, an plures per illas instituantur: ut & in musica, exercitandique facultate, & eruditionibus cæteris, hoc nihil refert. Nam ut in civitatibus leges, ac mores; sic & in domibus possunt paterni sermones, ac mores: quin etiam magis ob cognationem, beneficiaque collata. Sunt enim ipsi filii jampridem affectione devincti, & facilè obtemperantes naturâ. Differunt insuper & instituta privata à publicis perinde atque in medicina. Universaliter enim, febricitanti confert inædia, & quies: at alicui fortassitan non conducit. Magister quoque ludi, non omnibus fortasse pugilibus eandem

pugnam

pugnam imponit. Singula autem magis exactè fieri videbuntur, adhibitâ curâ, diligentiaque privatâ: magis enim id adipiſcitur unuſquiſque, quod congruum eſt. Atque optimè quidem in ſingulis curam, ac diligentiam adhibuerit, & medicus, & ludi magiſter, & quivis alius, qui hoc univerſale ſcit: omnibus, inquam, aut talibus hoc eſſe accommodatum. Scientiæ enim, communis ipſius eſſe dicuntur, & ſunt. Nihil tamen forſitan obſtat, quin & is, qui ſcientiæ quidem eſt expers, exactè autem ea perſpexit experientiâ, quæ in unoquoque accidunt, rectam in uno aliquo diligentiam adhibeat: atque curam: quemadmodum & quidam optimi ſibi ipſis eſſe medici videntur, qui tamen nulli alii poſſunt opem afferre. Verùm non minùs forſitan oportere videbitur, eum, qui vult artifex, & contemplator evadere, ad univerſale pergere, atque illud (ut fieri poteſt) cognoſcere. Dictum eſt enim, ſcientias circa hoc ipſum verſari. Fortaſſe autem & is, qui vult ſuâ curâ, diligentiâve meliores facere, ſive multos, ſive paucos, enitatur oportet, ut ad ferendas leges aptus evadat, ſi boni legibus fieri poſſumus. Non eſt enim cujuſvis quemvis rectè diſponere. Sed ſi alicujus eſt, ſcientis eſt: ut in medicina fit & in cæteris facultatibus, quarum eſt aliqua cura, atque prudentia. Hæc cum ita ſint, conſiderare hoc oportet, unde nam, & quomodo quiſpiam legumlator evaſerit. An ab iis, qui Rempublicam gerunt, quemadmodum & in cæteris facultatibus fieri ſolet? nam pars civilis eſt ipſa ferendarum legum facultas. An non ſimiliter in civili, & cæteris facultatibus fit, & ſcientiis? Nam in cæteris quidem iidem tradunt facultates, & per ipſas operantur, ut medici; atque pictores. Res autem civiles docere quidem pollicentur ipſi ſophiſtæ, nemo autem ipſorum agit: ſed ii, qui Rempublicam gerunt, qui quidem potentia quadam id agunt, & experientiâ potiùs, quàm mente. Neque enim ſcribunt de talibus neque loquuntur: quod tamen præclarius forſitan eſſet, quàm judiciales orationes, vel deliberativas componere. Neque filios ſuos, aut amicorum ullos idoneos ad gubernandum Rempublicam efficiunt. Erat autem conſentaneum rationi, ſi poſſent. Neque enim melius quicquam civitatibus reliquiſſent, neque ſibi ipſis, aut cariſſimis aliud magis optâſſent, quàm talia poſſe. Non tamen parum experientia conferre videtur: non enim fierent per civilem conſuetudinem ad gubernandum Rempublicam aptiores. Quapropter iis, qui de re civili cupiunt ſcire, experientiá inſuper opus eſſe conſtat. Sophiſtæ autem ii, qui facultatem hanc profitentur, tradendi viam ignorant. Neque enim quale quid eſt, neque circa quæ verſetur, omnino ſciunt. Non enim ipſam, & oratoriam facultatem idem, neque inferiorem ponerent, congregatis iis legibus, quæ ſunt probatæ. Ferì enim poſſe dicunt, ut optimè deligantur: proinde quaſi ſelectio non eſſet ſagacitatis, & judicare rectè non eſſet maximum, ut in muſicis. Qui nanque ſunt in ſingulis experti, rectè opera judicant: & quibus, aut quomodo perficiuntur, & quæ ſunt his conſona, comprehendunt. Inexpertis autem ſatis eſt, ſi non lateat ipſos benè, an malè factum ſit opus, ut in pictura. Leges autem operibus ſimiles civilibus ſunt. Quonam igitur modo quiſpiam ex his legum fuerit lator, aut eas, quæ ſunt optimæ judicaverit? Neque enim medici ex libris fiunt: & tamen dicere conantur non ſolùm curationes, ſed etiam ægrotantes curari poſſe, & ut curare oportet, habitu uniuſcujuſque diſtincto. Hæc autem expertis quidem utilia, iis verò, qui ſcientia carent, inutilia ſunt. Et legum igitur forſitan, & rerum publicarum congregationes iis quidem, qui perſpicere, atque diſcernere poſſunt, quidnam rectè ſeſe habet, vel contra, aut quæ quibus accommodantur, utiles eſſe poſſunt. Sed ii, qui ſine habitu talia tractant, rectè quidem judicare non poſſunt, niſi fortuito. Magis autem ad ea comprehendenda fortaſſe fuerint apti. Cùm igitur noſtri majores ea, quæ ad facultatem ferendarum legum pertinent, ſine perſcrutatione reliquerint, nos ipſos illa fortaſſe præſtat conſiderare: & omnino de republica pertractare oportet, ut quoad fieri poteſt, ea philoſophia perficiatur, quæ circa res humanas verſatur. Primùm itaque ſi quid rectè à majoribus dictum, id enitamur recenſere. Deinde ex congregatis rebus publicis conſiderare, quænam civitates, & rerum publicarum ſingulas evertunt, atque conſervant: & quas ob cauſſas aliæ rectè gubernantur, aliæ contra. His enim perſpectis, magis fortaſſe perceperimus, quænam ſit Reſpublica optima, & quomodo unaquæque diſpoſita, quibuſve legibus utens, ac moribus, benè fuerit conſtituta. Dicamus igitur, hinc initio ſumpto.

SUMMA

SUMMA ET EXPLANATIO CAPITIS NONI.

Non satis esse homini addiscere Philosophiam Ethicam, nisi & probus fieri studeat: nec probum futurum absque bona consuetudine. Eam verò parari institutione legum optimarum. Enitendum quoque esse, ut quis idoneus sit condendis legibus: & quomodo id obtineri possit. Denique traditur institutio quædam ad libros Politicorum.

IMPONIT Aristoteles coronidem lectissimo, & admirando Operi totius Ethicæ disciplinæ, cum introductione quadam ad Politicos libros, quorum non nulla præludia impræsentiarum apparent: tum & epilogo, seu peroratione totius Operis. Summa capitis ferè est, finem doctrinæ hucusque traditæ esse actionem: juventutem institui opportere: usum arti adjungendum, artem usui, ut finis Ethicæ obtineatur. Dividit verò caput in sex partes. In prima monet non satis esse homini addiscere, quæ hisce libris tradita sunt, nisi & probus fieri studeat. In secunda docet, hominem probum fieri per consuetudinem bonam. In tertia observat, bonam consuetudinem effici per institutionem legis. In quarta tradit necessariam esse legem homini, ut probus fiat. In quinta, oportere hominem idoneum fieri ad leges condendas. In sexta denique præscribitur modus, quo homo ad id se efficere possit idoneum.

2. Circa primam partem in id potissimùm tendit, ut ostendat non satis esse homini nôsse, quæ hactenus dicta sunt de Virtutibus, de Amicitia, de Voluptate, ac Felicitate, nisi & conetur finem totius doctrinæ traditæ assequi: nimirum, honestatem vitæ & operationum. Id autem ferè sic probat. Non satis est utcunque disciplinam practicam addiscere, nisi illius finis obtineatur. At Philosophia Ethica est disciplina practica, ejusque finis honestas operationum & morum: ut lib. 1. cap. 3. & sæpe alias ostensum fuit. Ergo non satis est utcunque Philosophiam Ethicam addiscere, nisi & obtineatur honestas operationis & morum. Neque enim, inquit, præclari sermones disputationesve sufficiunt ad virtutem, probitatemve parandam: sic nanque homines, qui plura & speciosa verba parant, magnam sibi laudem assequentur, ut ajebat Theognis. Addendæ igitur sunt actiones & opera ut virtutes comparemus, & solidam laudem mereamur.

3. Confirmat idipsum: quoniam licèt adolescentes nobilis, & ingenuæ indolis sint ejus conditionis, ut moveantur ad honestum, & declinent à turpi, vì suasionis alicujus, sermonis, disputationisve; non tamen ii, qui inveterata consuetudine vitiorum ægrotant, veluti penè immedicabili morbo. Quare nec exhortationibus, nec pudore, nec notitiâ recti moventur ad fugiendum malum, & bonum prosequendum. Restat igitur ut metu pœnæ deterreantur. Quod & antea observaverat Plato *in Protagora*, ubi narrat, Mercurium à Jove in terras missum, mortalibus pudorem, ac pœnam attulisse: quæ sunt duo vincula Reipublicæ in officio continendæ, ut ajebat Seleucus Legumlator apud Stobæum; quoniam serviles animi moventur metu: liberi autem verecundia & honestate. Unde illi notissimi versus:

Oderunt peccare boni, virtutis amore.
Oderunt peccare mali formidine pœnæ.

Itaque hominibus in vitio jam inveteratis unum superest remedium terroris à pena incurrenda. Iis verò, qui ingenui & liberales sunt, præsertim adolescentibus, in quorum animo improbitas nondum radices fixit, exhortatio & disciplina remedium afferre potest, ut errata corrigant, & ad honestatis præscriptum suos mores componant. Quamvis & in hoc insistere oporteat; quoniam licèt juvenes qua parte minùs in vitio obfirmati sunt, faciliùs curari possint, aliunde servore ipso ætatis, perturbationumque ardentium, quasi rapiuntur ad suas cupiditates explendas. Quod observat idem Arist. 2. *Rethor.* cap. 2. illius præsertim verbis: οἱ μὲν ἐν νέοι, &c. *Ac juvenes quidem moribus sunt cupidi, & parati ad ea efficienda, quæ concupierint, & ex cupiditatibus, quæ circa corpus versantur, maximè ejus sectatores sunt, quæ circa res venereas est, & incontinentes ipsius, & in horas mutabiles, & fastidiosi in cupiditatibus*: Apud Horatium quoque in *Arte Poëtica* sic juvenis dipingitur:

Cereus in vitium flecti, monitoribus asper,
Utilium tardus provisor, prodigus æris,
Sublimis, cupidusque, & amata relinquere pernix.

4. Circa secundam partem præscribit modum, quo homo fieri probus possit. Quod ut edisserat, præmittit tres hominum opiniones. Prima est existimantium, homines ipsa naturæ conditione, sive origine probos existere; quoniam id habent ex naturali propensione, aut indole, vel impressione cælestium corporum, sive astrorum vì. Secunda opinantium totam hominum probitatem in consuetudine, sive exercitatione bonorum operum sitam esse. Tertia summam honestatis in doctrina ponit, asseritque eos probos evadere qui optimos magistros, sive institutores nacti sunt. Quare juxta eam triplicem opinionem tria sunt præsidia virtuti comparandæ: natura, consuedo, doctrinaque, sive educatio. Nomine naturæ εὐφυΐαν intelligunt: id est, quandam naturæ bonitatem, seu optimam indolem ad virtutes, comparandas; quæ in hominis arbitrio non est, sed Dei dono recipitur simul cum natura ipsa. Verùm cùm hoc loco Arist. solùm differat de his, quæ ab usu nostro & libera voluntare pendent, eam acceptionem mittit, veluti instituto importunam. Procedit igitur ad ea, quæ juxta leges à nobis fiunt, & omnino differunt à natura; quoniam, ut inquit Plato lib. 10. *de Legibus*, *si naturâ tanquam divinâ virgulâ, boni effici possemus, nullis legibus opus esset.*

5. Qua-

5. Quare procedit ad consuetudinem & doctrinam: quæ duo ex tribus prædictis sunt in nostra potestate. Ac de consuetudine educationeque præmittit priores esse debere, quàm doctrinam: quia quotquot nullam honestorum operum consuetudinem habuerunt, sed pravis moribus imbuti sunt, pravas opiniones animo excipiunt, quibus præoccupati, postea non percipiunt veritatem, nec monitorem, aut docentem ferrè possunt. Ideóque ut rectæ doctrinæ facilis aditus in mente sit, debet animus priùs excoli usu probo, & optima educatione: veluti tellus, quæ plurimo cultu subigitur & paratur ad sementem excipiendam. Qua eadem similitudine utitur Cicero in 3. *Tuscul. qq.*

6. Itaque Arist. parandæ virtuti & probitati morum tria præsidia assignat; quorum primum esse docet consuetudinem, secundum doctrinam, tertium naturam, sive illius bonam constitutionem. Ac naturam quidem, quamvis optima indole præditam, non sufficere ad probitatem, probat ferè sic. Nequit homo fieri probus ex eo, quod in ipsius potestate non est. At natura, & optima indoles, in ipsius potestate non est: quippe quæ dono Dei habetur ante omnem usum arbitrii. Ergo nequit homo fieri probus ex natura, & optima indole. Quod verò nec sufficiat doctrina, ita suadet. Id quod experimento convincitur repulsam pati, & effectum non obtinere, nullatenus est præsidium efficax ad rem assequendam. Atqui doctrinam, quantumvis bonam, experimento convincitur repulsam pati, seu effectum non obtinere: cùm plures improbi existant, qui nulla institutione doctrinæ, nullis monitis excitantur, ut turpitudinem deserant, & probi fiant. Ergo doctrina non est præsidium efficax ad turpitudinem deserendam, & probitatem assequendam. Denique restat ut ex iis tribus præsidiis consuetudo, & educatio sit primum ac præcipuum. Quod non solùm colligitur ab exclusione cæterorum, sed & ratione hac: quia illud est optimum ac præcipuum præsidium ad probitatem assequendam, quòd præparat animum, docetque iis gaudere, & lætari, quibus gaudendum meritò ac lætandum est; ea verò odisse, quæ odio digna sunt. Sic enim paratur animus ad ferendum virtutis fructum, sicut terra ad sementem excipiendam. At bona consuetudo & recta educatio ea omnia præstat, ut apparebit consideranti singula. Ergo illa est optimum & præcipuum præsidium ad probitatem assequendam. Secundum verò locum obtinet doctrina, & infimum omnium bona naturæ indoles.

7. Circa tertiam partem docet, ad eam consuetudinem habendam, insigni præsidio esse bonam educationem, sive institutionem, quam catachesim Græci dicunt. Hæc enim valde præparat animum adolescentis ad doctrinam Ethicam seriò addiscendam, ut dictum est lib. 1. cap. 4. Quare præscribit modum, quo ejusmodi educatio sive institutio recta habeatur: ut ea adjumento comparet sibi quis bonam consuetudinem, in qua est præcipua vis ad virtutem & probitatem adquirendam.

8. Porrò institutionem rectam petendam esse docet à constitutionibus legum optimarum, quæ sunt regula humanorum actuum. Asserit itaque, necessarias esse leges ad bonam consuetudinem inducendam. Idque dupliciter probat. Primò: quia quoties aliquod bonum est admodum difficile obtentu, opus est aliquod subsidium adhibere, quo excitante, & quasi compellente, adigamur in ejus consecutionem. At proba institutio, & consuetudo recta est bonum aliquod difficile obtentu: tum ob sui præstantiam, tum & ob luctam perturbationum, quibus provocamur ad pravam consuetudinem: tum etiam, quia juvenes dediti sunt delectationibus, ut dictum est lib. 1. cap. 3. difficile autem est delectationibus resistere, & modum imponere. Ergo opus est aliquod subsidium adhibere, quo excitante, & quasi compellente, adigamur ad bonam institutionem, & consuetudinem rectam. Id verò non est aliud quam lex, quæ proposito præmio hortatur ad bonum; & indicta pœna avertit à malo. Ergo ad bonam institutionem consuetudinemque parandam optimis opus est legibus. Monet verò, quamvis bona consuetudo sit initio sui aspera & dura, progressu ipso fieri dulcem ac suavem, etiam juvenibus: neminemque adultorum, seu etiam provectæ ætatis, eximi legibus, quibus ad honestum excitetur: præsertim cùm plerique hominum imperio potiùs, quàm exhortationi pareant, & non tam honestatis amore, quàm timore pœnæ ducantur. Quare manifestum est leges hominum moribus rectè instituendis, & formandis utiles, ac necessarias esse.

9. Secundò idipsum probat ab authoribus & conditoribus earundem legum: qui optimi & prudentissimi fuisse existimantur. Ii verò leges statuerunt, quibus & promittitur præmium rectè operantibus, & indicitur supplicium iis, qui malè agunt. Observaverunt enim, quosdam hominum esse ad honestatem propensos, & nobilis atque ingenuæ indolis, qui virtutis amore ducantur, & quodammodo excitentur præmio proposito. Alios verò ad vitium proclives, improbos, & servilis animi, qui solo timore pœnæ arceantur ab iniquitate. Alios denique inveterata vitiorum consuetudine deploratissimos, & prorsus insanabiles: quos propterea Plato lib. 12. *de Legibus*, nullam aliam medicinam monet habere posse, quàm mortem. Ideoque è civitate excluduntur, aut ultimo supplicio damnantur. Quare iidem Legumlatores justè & prudenter leges statuerunt, quibus & proponeretur benè operantibus præmium, & malè agentibus supplicium. Ergo quia existimârunt omni hominum conditioni, sive proborum, sive impiorum, necessarias esse leges ad rectam morum consuetudinem sibi parandam, quocunque demum fine ducerentur.

10. Circa quartam partem confirmat ferè doctrinam nuper traditam, ostenditque, leges esse per se necessarias, ut homines probi fiant. Quippe consuetudo non ideo probitatē hominibus affert, quia consuetudo sit: sed quoniam conformis est optimis & probatis moribus. Itaque probitatem hominum ad leges potissimùm existimat referri debere: idque duplici ratione probat. Prima est. Quicunque hominum probus est efficiendus, is volens, nolensve continere debet à malis. At ut quis volens, nolensve contineat à malis, necessariæ sunt leges. Ergo ut quisquam hominum probus fiat, necessariæ sunt leges. Major patet: quia nemo hominum potest operari bonum, quodcunque illud sit, nisi aut spontanea voluntate id præstet, aut coacta: & priori modo operantur qui hone-

honestam indolem nacti sunt, honestatemque colunt; posteriori verò, qui improbi existunt ac refractarii. Ergo quicunque hominum probus est efficiendus, is oportet ut volens nolensvè contineat à malis. Minor illa præcipua probatur: quia ut qui volens contineat à malis, oportet esse leges, quibus promoveatur & exciterur ad honestum, præsertim proposito præmio. Ut autem vel invitus, sive nolens, à malis abstineat, opus etiam esse legibus, suadetur sic: quia nemo potest contra propriam cupiditatem, & improbam consuetudinem agere invitus nisi ab aliquo potentiori & sublimiori coërceatur. Ergo opus est ut adsit potentior aliqnis & sublimior, qui coërceat; & instrumentum, quo id præstet. Atqni Legumlatores sunt potentiores & sublimiores cæteris; quoniam ἰσχὺν, id est, robur, seu fortitudinem habent ad coërcendum improbos: leges autem sunt instrumenta, quibus vim inferunt, dum pœnam indicunt transgressoribus. Ergo ut quis, etiam nolens, seu invitus, se contineat à malis, opus est legibus.

11. Objicit Aristoteles sibi ipsi, rationem hanc non videri urgentem; quoniam occurri posset, responderique ab aliquo, ad rectam institutionem, sufficere imperium parentum, qui jure patriæ potestatis possunt filii præcipere quicquid oportet ad formandos sibi bonos mores. Verùm evasionem hanc præcludit idem Arist. quia parentum potestas non habet tantum robur ac vim, quanta opus est ad corrigendos degeneres filios, seu virtuti repugnantes. Quare altiori potestate & fortitudine opus est, quanta & qualis invenitur in Regibus, aliisque simili potentia præditis. Cùm autem ab iis propriè leges ferantur, proculdubiò ad rectam institutionem necessariæ sunt leges. Sunt quippe illæ, ut ajebat Seneca, minis admista præcepta, & propterea magis idoneæ ad compellendum, quam jussa parrum: ideoque Ulpianus l.1.ff. *de Justitia & Jure* dixit, *Jurisconsultos opera juris & legum efficere bonos homines metu pœnarum*.

12. Secunda ratio, qua idem ipsum suadet, est; quoniam longè aptiores videntur leges, quàm præceptum superioris, ut obtemperemus, & imperata faciamus. Homines enim ejus conditionis & genii sumus, ut difficilè pareamus alieno imperio. Ideoque aut illud detractamus, si possimus: aut ægrè ferimus, si locus non sit detrectandi. In caussa est, quòd durum appareat alieno regi imperio hominem naturâ liberum; & quòd sæpe certissimus præceptum superioris ex malevolentia, aut alia sinistra affectione procedere. Hoc autem impedimentum non urget in lege; quoniam illa generatim fertur ad omnes absque malevolentia ulla, aut sinistra affectione optimi Legumlatoris: qui sola honestate & studio boni communis ductus eam tulit æqualiter in omnes. Ergo ad bonam institutionem, consuetudinemque parandam, subindeque honestatem morum, leges sunt admodum necessariæ.

13. Circa quintam partem hortatur homines, ut se idoneos præstare studeant ad leges ferendas: cùm jam antè docuerit, bonam consuetudinem, probitatemque morum ab optimis legibus ortum ducere. Itaque vult unumquenque à prima ineunte ætate se talem exhibere, eamque in honestate operum curam impendere, ut progressu temporis νομοθετικὸς, *idoneus legibus ferendis* evadat. Nisi enim aliqni sibi ipsis leges imponant, & suæ ipsorum instititutioni studeanr, non facilè invenient, à quo instruantur; quoniam in pluribus civitatibus nulla instituendorum puerorum cura suscipitur, neque ullæ sunt leges circa eorum educationem conditæ. Solam quippe fuisse, ait, Lacedæmoniorum civitatem, & alias Græcorum perpaucas, quæ publica lege præscriberent institutionem puerorum, quomodo ii educandi essent: in pluribus autem solùm erat privata cura, eaque mala, & temerè suscepta, & veluti Cyclopica: qua parentes ita filios educabant, ut nullam aliam haberene legem, quàm privatam, & pro uniuscujusque arbitrio. Quo eodem stilo loquitur lib. 1. *Polit.* desumpto ex Homero lib. 8. *Odysseæ*, ut credo: ubi accinit, Cyclopes eo barbaro & inculto more solitos educare filios suos. Itaque solos nominatim laudat Lacedæmonios quod publicas circa id leges tulissent: quod etiam tradit Xenophon lib. 1. ubi testatur, id fuisse proprium Spartanæ civitatis inter omnes Græciæ populos: ideoque & *initio Cyropædiæ* ob eam caussam laudat Persas. Verùm inter eas Græciæ urbes, quæ puerorum instruendorum curam publicam habebant, & generatim paucæ dicuntur ab Arist. intelligendæ veniunt Athenæ ipsæ, quibus olim publicè ea cura fuit, teste Isocrate *in Areopagitico*.

14. Quoniam autem, ut modò dictum est, in plerisque urbibus, leges publicæ non erant, hortatur præsertim patres familias, ut privatis legibus ad rationis præscriptum studeant filios suos educare, & instruere. Invenient verò seu deprehendent eas rationi conformes, si se tales moribus exhibeanr, ut Legumlatores evadere possinr. Qui enim se idoneum præstat, ut legem publicam ferre possit, multò magis ferre poterit privatam instituendis filiis ac familiæ suæ; quoniam hoc longè facilius est, & minorem prudentiam exposcit. Aut certè si filii ipsi parentum educatione destituti sint, oportet ut studeant honestati ab initio, & sibi ipsis privatas veluti leges imponant, quibus ad virtutem & probitatem concitentur. Utrovis enim modo, aut parentes cum filiis, aut filii ipsi secum facient, quod facit in civitate cum omnibus Legumlator; eo solùm discrimine, quod hujus lex sit publica, illorum autem privata.

15. Deinde assignat nonnullas rationes aliqualis diversitatis inter eas privatas leges & publicas. Prima est, quòd leges publicæ sint scriptæ: privatæ autem non scriptæ. Hujus dissimilitudinis etiam meminit lib. 3. cap. 8. *Politic.* & lib. 1. *Rhetor.* eamque pariter tradit Justinianus Imperator lib. 1. *Institut.* tit. 2. §. *constat*: ubi & illud effatum profert, solemne apud Græcos, τῶν νόμων, οἱ μὲν, ἔγγραφοι, οἱ δ' ἄγραφοι. *Legum quidem aliquæ scriptæ, aliquæ non scriptæ*. Ubi juris scripti sex veluti species designantur: nimirum, lex, plebiscitum, Senatusconsultum, Principum placita, Magistratunm edicta, responsa prudentum. Deinde circa jus non scriptum inquit aliquantò postea: *Sine scripto jus venit, quod usus approbavit: nam diuturni mores consensu utentium comprobati, legem imitantur*. Itaque primum discrimen publicarum legum à privatis apud Aristotelem est, quod priores illæ sint jus ἔγγραφον, scriptum: posteriores verò jus ἄγραφον, *non scriptum*, & potiùs mores, consuetudinesque, quam leges. Hanc verò differentiam perexiguam esse

esse monet; quoniam utrarumque vis eadem est, modò sint bonæ, & rationi conformes, etiam non scriptæ. Quare & laudantur pariter Athenienses, qui scriptis legibus utebantur, ac Lacedæmonii, qui non scriptis. De quo legendi Dyonisius Halycarn. lib. 2. Plutarchus in *Lycurgo*, & Cicero pro *Flacco*.

16. Secundam differentiam legis publicæ à privata in eo sitam esse ait, quod prior instituta sit ad erudiendos omnes cives; posterior verò ad unam familiam dumtaxat. Hanc quoque differentiam exiguam esse docet: nam idem ferè est quòd instituatur unus, aut plures: sicut videre est in Musica, aut arte Gymnastica, quæ eadem est, sive præcepta utrisque tradantur uni, sive etiam pluribus. Tertia in eo consistit, quòd lex publica versetur in regenda tota civitate: privata autem in una familia, aut domo. Et hæc exigua quoque apparet discriminis ratio, sicut & præcedens, à qua vix differt; nisi quòd lex privata videatur longè majorem vim habere in una domo, quàm publica in tota civitate. Rationem verò ejus majoris vis in lege privata constitutam esse ait in necessitudine, seu vinculo cognationis, ac beneficiorum, quibus filius adstringitur patri. Inde enim quasi naturaliter redditur εὐπειθὴς, *facilè obtemperans* patri, cùm ab eo acceperit τὸ εἶναι, *ipsum esse*, ac vivere. Hæc autem ratio cessat in lege publica; quoniam Legislator non est naturâ pater civium: ideoque minùs potens ad rapiendum animos illorum in obedientiam. Ergo potentior videtur lex privata, quàm publica, ad obedientiam subditi, sive inferioris.

17. Qua expositione præoccupatur objectio, alioqui difficilis, quę oriri posset ex dictis circa quartam partem: ubi tradidimus cùm Aristotele, potentiorem esse potestatem regiam, quàm paternam, ad homines in officio continendos: ideoque non sufficere quòd filii parentibus subjecti existant, nisi & ferantur leges, quibus obtemperare debeant. Id autem videtur modò confutari, cùm nuper diximus majorem esse vim in lege privata & paterna, quàm in publica, ut homines obtemperent, seu justa faciant. Præoccupatur, inquam, objectio hæc, & facilè solvitur; quoniam ibi loquebamur de obedientia coacta, ad quàm extorquendam à subditis, validior est lex publica, propter majus robur, seu vim Regum & Principum, indicentem pœnas transgressoribus. Hoc autem loco agimus de obedientia spontanea, quæ proinde affectu, sive amore voluntatis ducitur, ac proinde eò efficaciùs & potentiùs, quò urgentior & intimior est ratio amandi. Cùm igitur intimior & urgentior sit filiis ratio amandi parentes, quàm Legumlatores, consequens est ut efficacior sit ad conciliandam filiorum obedientiam lex parentum privata, quàm publica Legumlatorum.

18. Quarta differentia in eo ponitur ab Arist. quòd lex publica præcipit, aut prohibet universim, ac generalia & communia præcepta tradit, ab omnibus observanda: privata verò lex solùm præcipit res agendas, aut vetat fugiendas uni, vel alteri, aut paucis quibusdam ejusdem familiæ. Unde oritur, ut privatæ leges sint accommodatiores unicuique, quàm publicæ. Id exponit Arist. similitudine petita ex arte medendi. Aptior enim est singularis & certa medicina, qua quis huic, aut illi in singulari remedium efficax & opportunum affert, quàm generales quædam ejusdem artis præceptiones, & pronuntiata, quæ ex varia & dissimili subjectorum temperatione, sæpe deprehenduntur nullum omnino fructum afferre. Unde præstantiores utilioresque medici sunt ii, qui ultra præcepta generalia sciunt in singulari unicuique proprium adhibere remedium, juxta peculiarem ipsius constitutionem; quàm qui solùm generalia documenta & pronuntiata didicerunt. Non enim curanda est ab infirmitatibus natura humana in abstracto, vel idea hominis; sed Socrates, aut Titius. Fieríque potest, inquit Arist. ut licèt universè dicatur inedia utilis febricitanti, aut quies; alicui tamen infirmo utraque, aut altera earum nociva sit. Magister quoque pugilum, ut strenuè suam artem exerceat, non pariter omnibus eandem pugnam præscribit, sed accomodatam unicuique: quia exactiùs servantur præcepta singulis opportuna, quàm omnibus generatim præscripta. Idemque in aliis artibus cernere est. Pariter ergo privatæ leges magis se insinuant & adaptant singulis subditorum, quàm publicæ.

19. Unde sequitur (quod paullò superiùs monuimus) parùm, aut nihil esse discriminis inter legem publicam & privatam: quia quòd uni, aut pluribus præscribatur, quòd generalia quædam pronunciata contineat, vel singularia; parùm variat legem, quæ simpliciter eadem manet: sicuti eadem ars Medicinæ, aut Gymnastica est, quæ præceptiones universè tradit, ac quæ in singulari remedium, seu certam pugnam alicui præscribit. Quòd autem privata lex potentior si ad obedientiam subditorum inducendam, quàm publica, aliquale quidem discrimen utriusque legis in movendo probat; non autem naturam diversam: sicuti natura Medicinæ aut Gymnasticæ artis in singulari & in universum eadem est; quamvis in singulari potentior sit ad obtinendum effectum, quàm in universali.

20. Monet itaque Arist. peritiam patris familias in condendis legibus privatis anteponendam esse generali scientiæ in ferendis legibus publicis. Quod equidem difficile apparet, cùm aliis locis generalem scientiam prætulerit singulari; & præterea scientia legum universè ferendarum procedat à prudentia civili & generali; quæ sublimior apparet, quàm familiaris & domestica prudentia, secundùm quàm privatæ leges ab unoquoque conduntur in usum familiæ suæ. Patet verò, actus præstantiores esse, prout ab habitu præstantiori proficiscuntur. Huic verò difficultati occurrendum est afferendo, non præferri absolutè peritiam patris familias in condendis legibus privatis, scientiæ generali in ferendis legibus publicis. Quippe oppositum evincitur rationibus nuper propositis. Solùm itaque præfertur singularis illa peritia universali, juxta sensum quartæ differentiæ jam traditæ inter utramque legem: quatenus, scilicet, peritia condendi legem privatam potentior est, & efficacior ad obtinendum effectum, sive spontaneam subditorum obedientiam (quoniam singulis adaptatur juxta uniuscujusque indolem peculiarem) quàm peritia universalis, quæ solùm decernit aliquid in genere, absque consideratione singularium, ideoque minùs accommodata est. Hæc etiam ratione præfertur peritia medendi efficaciter alicui morbo in singulari, & utilior ac fructuosior habetur hic & nunc, quàm scientia Medicinæ in genere præscribens remedium, quod in hoc singulari salutem non operatur.

21. Aliun-

21. Aliunde verò, & absolutè loquendo, non negat hoc loco Arist. quod sæpe aliàs docet, scientiam rerum in universum præstantiorem esse notitia in singulari. Quare peritia condendarum legum generatim præstantior est, quàm earundem ferendarum in singulari. Hæc verò tunc erit priore sola, sive seorsim sumpta præstantior, quando simul cum ea habetur. Evidens nanque est inferius bonum conjunctum superiori magis valere, quàm superius seorsim, ac per se solum. Unde & major, seu præstantior erit peritia patris familias scientis condere legem privatam domui suæ, simul & publicam civitati, quàm scientia Legumlatoris illius, qui solùm novit publicas leges condere. Similiter & peritior medicus, qui in singulari simul & in universum mederi scit, quàm qui in genere tantùm. Enitendum igitur esse monet Arist. ut quisque in sua arte, sive disciplina, notitiam universalem conjungat peritiæ in singulari: proindeque & patribus familias curandum est, ut idoneos se præstent, non modo ad ferendas leges privatas domui & familiæ suæ, sed etiam ad cognoscendum generalia præcepta publici juris. *Sic enim evadent peritissimi & scientissimi familiæ suæ gubernandæ: qualis profectò esse debet, quisquis erudire juvenes, & bonis instruere moribus curat.*

22. Circa sextam partem inquirit modum, quo quis se præstare possit idoneum ad leges condendas, easque civiles, seu publici juris. Dubitari enim posse ait, utrùm eam aptitudinem possit quispiam assequi consuetudine, institutione, aut doctrina ab ipsis Republicæ administratoribus, sive Principibus, accepta. Verùm hanc postremam partem refellit: quia licèt in aliis disciplinis oporteat doctrinam accipere ab iis qui eam opere exercent, non tamen in Nomothetica, seu disciplina ferendarum legum. Quippe in aliis disciplinis idem est qui eas doctrinas tradit, ac qui opere exercet: ut patet in medicis, pictoribus, fabris, scriptoribus, & aliis artificibus. Non enim solùm faciunt opera arti consentanea, sed etiam regulas, seu principia præscribunt, ad eam discipulis tradendam. In Nomothetica autem, seu Politica non ita fit; quoniam alii eam docent, alii opere exequuntur, dum Rempublicam administrant. Non itaque ab iis posterioribus discenda est Nomothetica, sive doctrina condendarum legum.

23. Ubi Arist. videtur loqui de Sophistis, qui eo tempore sibi peritiam Politicæ arrogabant, quasi ii tantùm apti essent ad eam tradendam: quod Plato plurimis locis apud Giphanium de iis testatur, ac præterea Isocrates de *Sophistis*, Cicero lib. *de Oratore*, Aristides *Orationibus adversus Oratores*, & idem Arist. initio lib. 1. *Rhetor*. Itaque Sophistæ reprehensi sunt, quòd doctrinâ contenti nihil agerent politicè, neque ulli Reipublicæ administrandæ operarentur. Politici autem, quibus cura erat gubernandæ Reipubl. in solo opere versabantur, doctrinâ Sophistis permissâ, quin aliquid illius aut discerent, aut scriberent, aut docerent. Quare solùm erant politici usu ipso & exercitatione, non autem doctrinâ, quales & fuisse eos, qui Jurisconsulti appellabantur, observat Cicero *in Bruto*; quoniam nemo eorum, excepto Servio Sulpitio, scientiam juris didicerat, nisi dumtaxat usum.

24. Politicos autem ipsos nullam scientiam ejus doctrinæ habuisse, probat dupliciter. Primò: quia si præditi fuissent eâ scientiâ, utilissimâ sanè, & præstantissimâ, profectò de ea scripsissent, aut docuissent. At neque aliquid ejusmodi scripsisse, aut docuisse inveniuntur, inquit Arist. quod pulchrius esset, quàm orationes judiciales, seu deliberativas scribere. Ergo Politici nullam ejus doctrinæ scientiam habuerunt. Loqui autem videtur de Politicis quibusdam, ut Clisthene, Thucydide, Pericle, Critia, Alcibiade, & Epaminonda, qui in judiciali, vel deliberativo genere, vel in foro ad populum, vel in Senatu, orationes habuerunt, easque scripto mandârunt: nihil tamen docuisse aut scripsisse, quod spectat ad Politica, visi sunt.

25. Altera ratio, sive conjectura, qua idem ipsum conjicit, est; quoniam si ii, qui Politici audiebant, ejus doctrinæ peritiâ essent præditi, profectò illam tradidissent filiis suis, & amicis, quos charos in primis habebant. Neque enim putandum eos invidisse conjunctissimis, & maximè suis peritiam disciplinæ præstantissimæ atque utilissimæ. At nihil ejus doctrinæ filiis suis, aut amicis tradiderunt. Quod & Plato antea observaverat in *Euthydemo*, & *Alcibiade*: ubi eam ob caussam omnes reprehendit Politicos. Ii ergo nullâ Politicæ peritiâ erant præditi. Quare putandi sunt solùm habuisse illius usum, sive exercitium, quod certè non sufficit ad doctrinam aliquam pro dignitate tradendam. Unde neque ab iis, qui communiter Politici appellantur, doctrina Politica addiscenda est: sicut nec ab iis, quos suprà diximus, usu & exercitatione caruisse.

26. Si autem usus & exercitatio non sufficit ut homines gnaros Politicæ faciat, quid tandem utilitatis ex usu & exercitatione erit? Huic quæstioni respondet Arist. se nullo modo improbare usum, sive exercitium Politicæ, cùm id sufficiat ad Rempublicam administrandam, & cives faciendos Politicos; non quidem peritiâ, sed opere ipso, & experimento. Quod & in Jurisconsultis notat Cicero ubi nuper: dum ait, eos non à scholis prodiisse, sed ex usu & consuetudine Jurisconsultorum. Nimirum, scholas postea fuisse institutas testatur Pomponius l. 2. ff. *de Origine Juris*. Quare Aristoteles solùm reprehendit imperitiam eorum, qui Politici dicebantur; quoniam nisi doctrina hæc à suis fontibus, sive principiis petatur, eo modo quo disciplinæ aliæ, quamvis usus & exercitatio adsit, nemo evadet perfectè Politicus. Utrumque igitur conjungere oportet, peritiam, & præterea usum; quoniam alterum sine altero non est satis.

27. Refutatis Politicis, tanquam ineptis ad Politicam docendam, accedit ad probandum, nec Sophistas ad id munus præstandum idoneos existere, sed eos, πόῤῥω εἶναι τοῦ διδάξαι, *procul esse à docendo*. Id autem ferè sic probat. Nemo aptus est ad eam artem, seu disciplinam, quam nescit, sive non satis novit. At Sophistæ disciplinam Politicam nesciunt, seu non satis nôrunt. Sophistæ igitur apti non sunt ad disciplinam Politicam tradendam. Major patet. Minor autem suadetur ab Arist. tripliciter. Primò: quia Sophistæ sui temporis (de his enim loquitur) confundebant Politicam cum Rhetorica. Utramque enim indivisim profitebantur, quasi una eademque disciplina esset: ideoque Rhetores & Sophistæ dicebantur. De quo legendus Ludovicus Cresolius *in Theatro Veterum Rhetorum* lib. 1. cap. 2. post Platonem, Isocratem, & Aristidem, locis superiùs indicatis.

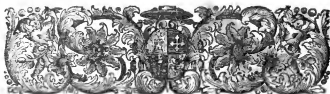
Nemo

Nemo autem utramque disciplinam Rhetoricæ & Politicæ confundit, seu pro una eademque reputat, nisi qui Politicæ naturam nescit, seu non satis novit. Sophistæ igitur Politicæ disciplinæ naturam nesciêrunt. Secundò id probat: quia iidem Sophistæ ajebant (quamvis inconsequenter) Rhetoricam esse Politicâ præstantiorem. Quod absurdissimum dictu est, & ab eo solo proferri potest, qui Politicę naturam & præstantiam ignorat. Tertiò; quoniam Sophistæ eo solùm nomine se Politicos prædicabant, quòd collegissent in unum plurimas aliorum leges dispersas, Politicæ deservientes. Hoc autem non sufficit ad peritiam Politicæ habendam; quoniam hæc omnino exigit judicium ac delectum earum Legum secundùm prudentiam politicam, & rectam singulorum rationem: sicuti ut quis Musicæ peritiâ præditus sit, non satis est si utcunque noverit plures concentus esse bonos malosve, nisi & præterea singulorum rationem ex ipsis Musicæ elementis, sive principiis, reddere possit. Idemque accidere monet in arte pingendi, aliisque similibus. Cùm igitur Sophistæ solùm aliorum leges collegissent, nec tamen de iis judicium ferrent ad præscriptum prudentiæ, nec rationem earum redderent ex principiis Politicæ deductam, planè colligitur, eos Politicæ naturam non satis calluisse, nec idoneos fuisse ad eam doctrinam aliis tradendam.

28. Confirmat idipsum; quoniam ad perfectum Politicum, sive scientem, spectat, non modò probare leges aliorum optimas, & improbare malas: sed etiam, ubi opus fuerit, condere novas leges juxta temporis opportunitatem utiles Reipublicæ. Quod comprobat exemplo perfecti medici, cujus non solùm est probare opportuna remedia ab aliis præscripta, aut improbare quæ inutilia sunt, vel nociva: sed etiam excogitare & adinvenire nova quædam remedia, ubi id necessarium, sive conveniens fuerit. Hoc autem præstare medicus non potest, nisi Medicinæ peritiam ex fontibus sive principiis hauserit, ut inde procedat ad singula dijudicanda & decernenda. Quare cùm Sophistæ operam suam collocâssent solùm in coacervandis aliorum legibus, & quibusdam probandis, aut improbandis, quin tamen Politicam ex principiis sive fontibus hausissent, nec ex iis possent excogitare novas alias leges pro temporum opportunitate; profectò censendi sunt nullatenus fuisse perfecti politici, sive scientes.

29. Denique cùm nec Politici, nec Sophistæ illius temporis Politicam veram aut didicissent, aut docuissent, promittit Aristoteles se ex professo de illa acturum, proindeque de Nomothetica, quæ est disciplina legum sapienter ferendarum, & pars quædam Politicæ. Obiterque carpit prædecessores suos, quòd in ea illustri doctrina tradenda nihil studii, aut curæ posuerint, aut certè non satis. Quo ipso videtur non probare Politicam prius à Platone traditam, aut saltem non plenam absolutamque censere: cùm existimet necessarium esse de ea scribere. Id autem se facturum promittit eo ordine, ut primùm conetur persequi quid rectè dictum à majoribus fuerit: deinde ex collectis Rebuspublicis considerare, quænam sint opportuna servandis civitatibus, tum in genere, tum & in singulari; aut etiam destruendis: insuper & caussam, sive rationem, propter quàm aliquæ Rerumpublicarum administrentur rectè, aliquæ autem malè. Iis enim omnibus consideratis, apparebit quæ Politica, sive Respublica sit optima, & quomodo unaquæque constituta sit, & quibus legibus ac moribus utatur. His ferè verbis libros Ethicorum claudit, & sese accingit ad libros Politicorum. Similiter & ego Commentarium totius Ethicæ claudo, & consigno aureis illis Senecæ verbis Epist. 8. *Posterorum negotium ago: illis aliqua, quæ possint prodesse, conscribo. Salutares admonitiones, velati medicamentorum utilium compositiones, literis mando: esse illas efficaces in meis ulceribus expertus; quæ, etsi persanata non sint, serpere desierunt. Rectum iter, quod serò cognovi, & lassus errando, aliis monstro.* Utinam aliquo Dei obsequio, & proximorum fructu. Quicquid autem à me dictum, scriptum, dicendum, scribendum, sponte, & summa animi demissione subjicio correctioni S. Romanæ, Catholicæ, & Apostolicæ Ecclesiæ, necnon SS. Patrum doctrinæ; præsertim clarissimorum Theologiæ luminum, Augustini, Thomæ, & Anselmi, per quos potissimùm proficere studui, & studebo, quandiu hæc vita superstes fuerit.

INDEX



INDEX ALPHABETICUS

RERUM ET VERBORUM

MEMORABILIUM UTRIUSQUE PARTIS:

In quo I. significat Introductionem ad Philosophiam Moralem, initio Operis editam, l. denotat librum, c. caput, n. numerum unicuique ferè §. Commentarii præfixum.

A

Quo-

Gleati-

G

H

I

L

M

N



P

Q

R

S

T

X

F I N I S.

